بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواقف على الضمائر والنيات والعاطف على العباد بجزيل [illegible] الوقوف والصدقات والصلوة والسلام على اشرف من وقف [illegible]

[illegible]

توسط آقای منتجب الدین رحیمی در تاریخ
۲۸ اسفند ۱۳۰۹ تسلیم کتابخانه شد

۲۲۰ ورق است
۲۹ سطری

اشارات الاصول از حاج محمد ابراهیم کرباسی متوفی ۱۲۶۲

و نسخه مکرر شماره (۱) اصول چاپی سنه اول النخبة و از منهج عاشر تا اخر

کتاب اول النخبة (المنهج العاشر في الادلة الشرعية) افنعه (والكرامة ...)

... و در سنه ۱۲۵۳ التصنیف و در سنه ۱۲۵۵ مقابله و در سنه ۱۲۵۹

وقف کرده

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواقف على الضمائر والنيات العاطف على العباد بمزيد الوقوف والصدقات والصلوة والسلام على اشرف من وقف

موقف القربات محمد الواقف من لدن ربه على من غبر ومن هو آت وآله الطيبين الطاهرين ...

[illegible]

توسط آقای منتجب الدین رهبری در تاریخ ۲۸ اسفند ۱۳۰۹ تسلیم کتابخانه شد

۲۲۰ ورق است

۲۹ سطری

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواقف على الضمائر والنيات والعاطف على العباد بترغيب الوقوف والصدقات والصلوة والسلام على اشرف من وقف

محمد الواقف من لدن ربه على من غبر ومن هو آت وآله الطيبين الطاهرين الطالعين فاق الحق والثبات [illegible]

[illegible]

ترسط آقای منتجب الدین رحیمی در تاریخ
۲۸ اسفند ۱۳۰۹ تسلیم کتابخانه شد

۲۲۰ ورق است
۲۹ سطر

المنهج العاشر فى الادلة الشرعية وفيه مطالب مقدمة تشتمل على امور الاول الدليل لغة فعيل بمعنى فاعل وعند الفقهاء كما فى النهاية وفيه نظر ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب جزئى واسقط البهائى العلم والعضدى الا انهما عزياه الى الاصوليين فصار اعم من الامارة بخلاف الاول فانه يقابلها فلذا بدل فيها العلم بالظن وجعله معرفا لها وهو اعرف بين الاصوليين الا ان الثانى يناسب كلامهم هنا كالفقهاء وجعل الامدى التعميم عرف الفقهاء والتخصيص عرف الاصوليين وكان الظاهر وعلى هذا يكون كلامهم هنا وفى حد الفقه تغليبا قيل تسمية المشرعة مدارك الاحكام ادلة وان افادت الظن انما كان لوجوب العمل بما يقتضيه مع العلم بان ذلك هو الحكم وفيه نظر وكيف كان فالامكان لادراج المغفول كما ان الصحيح لاخراج الفاسد والجزئى لاخراج القول الشارح عند المنطقيين قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر او يكون عنه اخر فخرج الامارة على الاول ودخلت على الثانى والاشاعرة لا يفرقون بينهما فى عدم الاستلزام بناء على اصلهم من ان جميع الممكنات صادرة منه تعالى وهو قادر مختار فلا يجب صدور شئ عنه ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض فيكون حصول المط فيهما بالعادة الا ان فى الدليل يكون دائما وفى الامارة اكثريا وهو مخالف للوجدان الصحيح بل الضرورة والحق ما قاله المعتزلة من حصول المطلوب عقيب الدليل بالاستلزام الا انه بالتوليد فان الحوادث لبعضها تاثير فى بعض اخر ضرورة ومنها ما كان فيه فيكون الدليل موجبا للنتيجة وبالجملة النظر فعل العبد وهو سبب للنتيجة لان يكون حصولها عقيبه بالاعداد لا وما كما هو عند الحكماء بناء على ان المبدأ تام الفيض وهو موجب ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه فاذا حصل وجب حصوله وفيه ما يخالف قواعد الدين وليس هنا محل تحقيقه فالاول والثانى ينطبق على جميع المذاهب كما ان الثالث يختص بغير الاول ولا استلزام وفاقا فى الامارة ثم ظاهر الحدين الاولين خروج الترتيب عن الدليل حيث جعل النظر فيه فيكونان متغايرين تغاير العارض والمعروض بخلاف الاخير ومن ثم يصح ان يقال المرتب لا يمكن ان يترتب فلا يمكن ان يتوصل بالنظر فيها الى المطلوب الجزئى ... ان منشأ من وجها ليس من اجل انه فهم من الامكان

من الامكان معنى القوة المقابل للفعل مع انه ليس كذلك اذ المراد منه الامكان الذاتى الجامع للفعل ايضا بل لما مر وما قيل ان خروجها يستلزم ان لا يكون لنا دليل بالفعل قط يرده ان الدليل بالفعل عند من اخذ الامكان فى حده ما يتحقق فيه الامكان ولا يحتاج الى جزء وهو ظاهر بالتدبر هنا وقد صرح العضدى والتفتازانى باختصاص الدليل عند الاصوليين بالمفرد مع اختيارهما تاما فى الحدود وهو لا يعم فان النظر لا يتحقق فى المفرد ومنهم من صرح بكونه اعم وجعل المركب من افراده وفيه ما مر من ان المركب لا يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئى والا لزم المحال وفى الجمع بين الشرحين ان المفرد دليل عند المتكلمين فى لزان الدليل عند غير اهل الميزان من اهل المعقول محمول الصغرى كالمتغير فى قولنا العالم متغير وفيهما نظر هنا والاولى تبديل صحيح النظر بالنظر الصحيح والمطلوب بنحو القضية فان الموصل النظر بشرط الصحة والحاصل من الدليل ربما لا يكون مطلوبا بل ربما يكون ضد النتيجة كان يكون مطلوبه لاجل امر خارجى قدم العالم وبالترتيب بان خلافه فلا يكون الحاصل منه مطلوبا ومن جميع ما مر يبين فوائد القيود فى تعريف الامارة وغيرهما ثم الدليل ينقسم تارة الى اللمى وهو ما يتوصل فيه من العلة الى المعلول والانى وهو عكسه او ما يتوصل فيه من المعلول الى معلول اخر وتارة ينقسم الى العقلى والنقلى والمركب منهما بناء على اعتبار المقدمات القريبة ومنهم من حصره فى الاول والثالث بناء على ان النقلى ما لا يكون مقدماته عقلية صرفة ثم هل يمكن حصول العلم من النقلى الصرف الحق العدم لاستحالة الدور فان النقلى الصرف لا يفيد العلم الا بعد صدق الرسول والعلم به لو استفيد من النقل لزم الدور على ان النقلى من حيث هو لا يفيد العلم كما مر واخرى ينقسم الى ما يكشف عن الواقع ويسمى بالدليل الاجتهادى كالكتاب والسنة والاجماع وبعض ادلة العقل والى ما يتعين به العمل ولا يكشف عن الواقع ويسمى بالادلة العملية والتعليقية كبعض اخر من ادلة العقل فان ما يدل على حجيته لا يفيد ازيد من تعين العمل به فان اقصى ما فيه انه يفيد الظن بالواقع لكن الحجة عليه وجوب اتباع ظنه لا جعل المظنون واقعيا والعمل بالاول مقدم على العمل بالثانى لعدم الدليل على حجية الثانى مع وجود الاول ولو قيل ما دل على حجيتها الثانى لعمومها فكيف يصح ذلك قلت لكن دلالتها تعليقية فلا يبقى له اثر بعد وجود الاول الا ان يؤول الى عدم حجيته كما لو كان شاذا فافهم هذا والقسمة الاخيرة من خواص ادلة الشرع بخلاف الاولين فانهما يعمها وغيرها ثم اختلفوا فى كمية الادلة وتعدادها فمنهم من عدها اربعة ظاهر والاجماع كالشهيد فى قواعده والسيورى فى تنقيحه والكاظمى فى غاية المامول والبهائى قال وهى عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولم يذكر منه الا الاستصحاب ومنهم من عدها خمسة كالمحقق وزاد عليها الاستصحاب ونسبه بعض المحدثين الى المجتهدين ثم الكاظمى قسم دليل العقل الى الاستصحاب والاخذ بالمتيقن قائلا ويقال له البراءة الاصلية والاباحة فى المنافع الخالية عن الضرر والحرمة فى المضار الخالية عن المنافع وزاد بعض الاواخر بعد تقسيمه الى ما يكون الحكم بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والملازمات وبغير واسطة الاستقراء ومنصوص العلة والفحوى وقسم الشهيد الى ما لا يتوقف على الخطاب وما يتوقف عليه ثم قسم الاول الى ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان

وكراهة منع اقتباس النار واباحة تناول المنافع الخالية عن المضار سواء علم ذلك بالضرورة او النظر والى استصحاب
حال الشرع والتمسك باصل البراءة عند عدم الدليل وارجح الاخذ بالاقل ولا دليل على كذا فينتفي قائلا وكثيرا
ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام اليها والثاني الى مقدمة الواجب المطلق شرطا كانت او وصلة و
الى استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده والى فحوى الخطاب قال وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم والى
لحن الخطاب وهو ما استفيد من المعنى ضرورة والى دليل الخطاب وهو المسمى بالمفهوم والى ما قيل ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة والحق الشهيد بالاجماع ما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف والمشهور
سواء كان الشهرة في الرواية او الفتوى الى غير ذلك هذه كلمات علمائنا واما العامة فقال البيضاوي ودليله
المتفق عليه بين الائمة الاربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس وزاد عليها الحاجبي والعضدي الاستدلال
ثم قسمه اولهما الى التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة واستصحاب الحال وشرع من قبلنا وزاد ثانيهما عليها
ما يقول الفقهاء كثيرا وجد السبب فوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم ان ثبت بغير الثلثة ثم
قسم التلازم الى ثبوتين ونفيين ونفي وثبوت وثبوت ونفي وزاد الحنفية الاستحسان والمالكية المصالح المرسلة
وطائفة نفي المدارك في الاحكام العدمية والغزالي بعد الثلثة الاول دليل العقل المقرر على النفي الاصلي ثم
قال واما قول الصحابي وشريعة من قبلنا والاستصلاح فمختلف فيه الى غير ذلك ثم لكل من الفريقين وجه
حصر اما الاول فقد ذكره البهائي وتلقاه بالقبول والكاظمي والمازندراني وغيرهما من ان الدليل على الحكم
الشرعي اما وحي او لا والاول اما نوع لفظه معجزا ولا والاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن
تحقق وحي او لا والاول الاجماع والثاني دليل العقل واما الثاني فقد ذكره العضدي وغيره من ان الوحي اما متلو
وهو الكتاب او لا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فالاستدلال
وفي كلامهم في المقامين امور فمما يتعلق بالاول ان حصر دليل العقل في الاستصحاب لا يصح لما ياتي ومنها ان عد
مقابل دليل العقل كما مر لا يصح فانه اما يدخل في السنة او دليل العقل فلا ثالث لهما فلا وجه له واعجب منه اسناد
التحسين الى المجتهدين ومنها ان عد اصل البراءة من الادلة مع كونها نافية لا مثبتة لا يصح الا ان يكون استظهارا
ولا يلايم كلام بعضهم حيث قدمه على الجل ومنها التكرار في كلام الشهيد حيث ذكر اباحة تناول المنافع الخالية
عن المضار مرتين مع ذكره تارة فيما لا يتوقف على الخطاب واخرى فيما يتوقف مع ظهور كونه من الاول على ان التفرقة
بين المقامين بذكرهما في محل وذكر احدهما في اخر مما لا وجه له وايضا مقتضى ما ذكره في الحاق عدم الاطلاع
على المخالف والشهرة بالاجماع زيادة نحو الاستقراء فانه جعل المدار على حصول الظن منه ولا ريب في حصوله
من نحو الاستقراء كما انه يرد على ذاكره استنادا الى حصول الظن منه لزوم جعله الدليل ما يفيد الظن منه
للمجتهد مطلقا لحصول المدرك الى غير ذلك واما ما يتعلق بالثاني فمنها ان ما ذكر من ان ما يثبت بالعقل لا يكشف
عن الوحي لا يتم لو بلغ جميع الاحكام من الله كما عليه اتفاقنا على ما يظهر من التوقيع وغيره ودلت عليه نصوص
كثيرة على ان الاستصحاب راجع الى السنة ومثله عدم الدليل كاصالة البراءة لرجوعهما الى العموم بل ربما
يفضي خلافه الى التكليف بما لا يطاق فبطلانه بفحوى الكتاب بل يعلم بطلانه بالضرورة من المذهب ومن طريقة

الشايع

٣

ومن طريقة الشايع وهكذا الاستلزامات والمفاهيم فانها مدلولات الكتاب والسنة ولو بالالتزام واولى
منها منصوص العلة بل الفحوى فان الثاني منطوق والاول لا يخرج منه ومن الالتزام عرفا قطعا واصح واقوى
من سوابقه وكذا ما يكون من العقل بالقطع كرد الوديعة ونحوه لكشفه عن ورود الكتاب والسنة به نظرا الى
فرض عموم تبليغ الاحكام باسرها ولو قيل يحتمل وجود دليل لم يصل الينا في الاصول النافية قلنا التزم مثل ذلك
في جميع الظواهر باحتمال وجود المخصص والمقيد وغيرهما هذا كله على تقدير ادراج جميع ما مر في الادلة العقلية و
اما لو كانت محصورة في الاستصحاب او فيه وفيما فيما يستقل فيه العقل كما لا يخرج كلام البهائي عنه فظاهر بل لو قيل
بدخول الاستقراء فيها امكن ان يقال الاستقراء من دلالة الاشارة من جميع الادلة فقد رجع الى الكتاب والسنة
هذا ولو قيل بما يقول الغالون بان النبي صلى الله عليه وآله اظهر كلما جاء به عند اصحابه وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره
لم يقع بعده فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوزون خلو بعض الوقايع عن الحكم الشرعي لا يتم ما ذكره كما هو ظاهر
مما مر ومما ذكرنا يتبين ما في وجه الحصر الثاني ايضا على انه يرد على العضدي ومن كالحاجبي قائل باجتهاد النبي فكيف
يصح جعل السنة من الوحي مطلقا مع كونها ليس مطلقا وان قيل اجتهاده وحي نظرا الى الامر به فظاهر انه لا يتم
فان ذلك لا يصح اطلاق الوحي عليها كما في الفعل والتقرير ايضا بل القول في وجه وستسمع بعد في تضاعيف المطالب
ما ينفعك في جميع ما مر الثاني ان المقصود مما عنون به هنا وفي كلامهم ادلة شرعية الاحكام خاصة لا ادلة
وقوعها ولا ادلة تصرف الحكام ع ولا اعم من الجميع او الا البعض والاول ما سمعته واما الثاني فغير محصور وهو
كل ما يفيد العلم بالوقوع بل الظن به فيما يتعذر العلم او اعتبر حجيته هناك فان الاستطاعة سبب لوجوب الحج فكل
ما افاد العلم بحصولها كفى وكذا الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة والقبلة شرط في الاولى فكلما افاد
العلم بهما من الالات والادوات الرياضية كالاسطرلاب والدائرة الهندية كفى وغيرهما كما يفيد الظن بالدلوك
من الاوراد ونحوها وبالقبلة بقول اهل الخبرة ولو كان كافرا فيما يتعذر العلم ومثل ما سمعت الامر في جميع الاسباب
والشروط والموانع واما الثالث فمحصور الا ان بعضه متفق عليه كشهادة العدلين والاربعة واليمين والاقرار
اربعا وشهادة العدل مع اليمين في الديون او فيها وفي الاموال وبعضه مختلف فيه كعلم الحاكم الى غير ذلك مما
في محله ثم هي تفترق بان الثاني الاصل فيه العلم الا ما خرج بالدليل بخلاف الاخيرين فان مدارهما على الظنون الا
ان اولهما قد اختلف في ان مداره على الظنون الخاصة او لا بل على مطلق الظن بخلاف ثانيهما فان مداره على الظنون
الخاصة او العلم الا ما خرج بالدليل بلا خلاف اجده وغيرها يعلم مما علم الثالث انه جعل الاشاعرة الحكم النفسي
والدليل اللفظي فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول في اقيموا الصلوة مثلا وعندنا الدليل الدليل والمدلول
الحكم ويشكل بان الدليل على هذا كاشف على التقديرين فلا يكون دليلا اصطلاحا عند الاصوليين ولا غيرهم وان
لم يلزم الاتحاد فان الدليل على ما عرفه جمع من الاشاعرة وغيرهم ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري او نحوه كما مر وهذا لا يستقيم في الادلة الشرعية واحكامها كما هو ظاهر ويمكن ان يقال ان مدلول الدليل
وان يطلق عليه الحكم الا ان الحكم المثبت بالدليل عبارة عما يكون للموضوع في الواقع والدليل يثبت ذلك فلا اشكال
وبه يندفع ما قيل بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة

الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول فان الدليل خطاب الله والحكم المثبت به هو الحكم الواقعي
لا بما قيل واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي فان اللفظي ليس دليلا
للكلام النفسي بل كاشف ولو تم ذلك لاسترحنا نحن بوجه احسن فانا نقول الحكم المدلول والدليل اللفظي فلا
اتحاد على ان هذا لا يتوقف على الكلام النفسي الذي فيه ما قال المحقق الطوسي والنفساني غير معقول واخر هذيان
واجاب عنه بعض فضلائنا بان الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن
الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه
بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وفيه ان اخذ الحكم مما ثبت من الدين بديهة
لا يتوقف صحة الجواب عليه كيف والعامة يجوزون خلو الموضوع عن الحكم والجواب عن قبل الكل واما عندنا فقد
الخلو بالنظر لا بالبداهة كما ان قيد الاجمال موهم لخلاف المدعى ان اراد ما يوافق ما قلناه والا بان يكون القضية
داخلا فلا يكون المثبت بالادلة التفصيلية المثبت بها فلا يجدي فيما كان بصدده **الرابع** اختلف بين علماء
الاسلام في ان الاحكام الشرعية هل يكفي فيها الظن الا ما خرج منه بالعلم او لا بل لا يكفي منه الا ما ثبت حجيته
بالعلم او لا بل لا يكفي الا العلم فبكل من الاولين قال قوم من الفريقين وبالاخير من الاخبارية وهو المحكي عنهم
وللاولين وجوه استند بها بعض افاضل الاواخر وبالغ في تشييدها وترويجها حتى نسب القول به الى الاشهر
بل جعله الظاهر من طريقة الفقهاء **الاول** ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير
الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا
او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة
والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل
منها التفصيلات وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن
الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره يجب متابعته بل
لا معنى لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهته وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منها على حدة لا مجتمعا
ويرد عليه ان سد باب العلم واشتراك التكليف لا يستلزم العمل بالظن مط فان المدار في عصر الحضور ما كان على
العلم بل على الظواهر من خبر الواحد على ما هو الحق بل باعتراف المستدل ايضا في الدليل السابق عليه الذي استند
به على حجية خبر الواحد ومع ذلك ما كان الظن في ذلك العصر حجة مط فليكن في هذا الوقت كذلك وبعبارة اخرى
في عصر الحضور كان العمل ببعض الظنون كخبر الواحد وظواهر الكتاب ونحوهما جائزا ولا يجوز ببعض اخر باعتراف
المستدل كما يشهد له كلامه هنا حيث فرق بين امثال زماننا وغيره مع اعترافه بعدم لزوم تحصيل العلم في حال
الحضور وكفاية خبر الواحد في سابق كلامه حيث جعل خبر الواحد كظاهر الكتاب حجة كعصر الحضور ايضا بالاجماع
وهو الحق مثبت في عصر الحضور حجية بعض الظنون دون بعض فلا يلزم من سد باب العلم جواز العمل بمطلق الظن
وعدم الفرق بين الظنون لو تم يستلزم ثبوته في حال الحضور ايضا مع انه كغيره لا يقول به على انه لم يلزم مما ذكره
حجية الظن بما هو ظن وانما الكلام فيه للفرق الظاهر بين حجية بعض ما يفيد الظن وبين حجية الظن بما هو ظن

لصحة

لصحة منع الثاني على التقدير الاول فلا يستلزم سد باب العلم واشتراك التكليف تحصيل العلم ولا انحصار الامتثال
في الظن بما هو ظن بل بما كان في عصر الحضور وهو العمل بالكتاب والسنة ولو كانتا احادا وهي مما يفيد الظن
فلا يلزم العمل بالظن بما هو ظن وبالجملة في عصر الحضور باعتراف المستدل وغيره يجوز العمل ببعض ما يفيد الظن
دون بعض فلا يلزم مما ذكره عموم حجية الظن ومما يؤيد ما ذكرناه ان صاحب المعالم قد سبقه الى الاستدلال
به على حجية خبر الواحد مع كونه ممن لا يقول بحجية الظن مط ثم الفرق بين امثال زماننا وما تقدم عليها لا يصح فان
ائمتنا بعد امير المؤمنين عليه السلم كانوا محجوبين مختفين لا يقدرون على اظهار الشريعة ونشرها ولا تصل ايدي
الشيعة غالبا اليهم ولا سيما في الغيبة الكبرى بل الصغرى بل في عصر امير المؤمنين عليه السلم كان التقية شديدة
بحيث لم يقدر على عزل القضاة بل كان مدار الامر على سيرة شيوخهم لعنهم الله بخلاف عصرنا فانه قد جمع عندنا
اخبار صدرت من اول الاسلام الى الغيبة الكبرى مع اعتضادها بامور شتى لم يجتمع عندهم هذا وبعد فيه ما لا
يخفى كتكرار بعض المقدمات وحصر ما يدل على الحكم باليقين في الضرورة والاجماع وحكم العقل القاطع مع ان المتواترات
منها وانكارها في اخبارنا مكابرة الى غير ذلك ولو قيل الفرق بين الحضور وزماننا وما ضاهاه ان الخطاب بالنسبة
الى الاول من باب الخطاب الشفاهي وبالنسبة الى الثاني من باب الظنون الاجتهادية فكم بينهما من الفرق
قلت كون الخطابات شفاهية ليس بالنسبة الى جميع اهل العصر بل بالنسبة الى من خوطب به وليس الا اقل
قليل لكن حضر في مجلس نزول الاية او خوطب بالسنة بخلاف غيرهم فان الخطاب بالنسبة اليهم حاله كحاله بالنسبة
الينا وان اختلف قوة وضعفا على انه يجوز عندنا وعند المستدل تاخير البيان عن وقت الخطاب فصار الخطاب
الشفاهي ظنيا ايضا وح فما المرجح للفرق بينه وبين ما لا يجوز العمل به من الظنون مع كون الحكم بالتساوي عقليا فاما
يلزم جواز العمل بالظن مط في عصر الحضور او عدم الجواز عندنا والاول باطل فتعين الثاني ولو قيل لا نعرف حجة على
حجية ظاهر الكتاب الا من باب ظن المجتهد وح فلا فرق بينه وبين ما لا دليل على بطلان العمل به قلنا كلا بل نقول غاية
الامر ان الظاهر من الكتاب والمظنون منه للمجتهد حجة قطعا ووفاقا من علماء الاسلام الا من لا يعتد به ولا ينافي
مخالفته الاجماع ولا يلزم منه حجية ظن المجتهد لاحتمال الفرق فان دفعتم الاحتمال بالظن لزم الدور وان دفعتم
بالعلم فيتم ولكن ليس قطعا فنقول ما كان حجة في عصر الحضور يكون حجة في عصرنا اذا حصل الظن منه عندكم بل وفاقا
واما غيره فلا دليل عليه لاحتمال وجود الفارق فلو قيل اشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية ثابت فيلزم العمل
بالظن مط لتحصيل البراءة اليقينية قلنا نمنع ثبوت الاشتغال بما لا يكون دليل عليه وحجية الظن مط متنازع
فيه مع ان حصول البراءة بالظن مط مخالف للاصل فيحتاج الى دليل وليس فليس ولو قيل في عصر الحضور
دل القاطع على حجية البعض ولم يقم على حجية الاخر بخلاف عصرنا ونحوه فانه لا قاطع قلنا التفرقة اذا كانت مخالفة
لحكم العقل لا يصح للشارع الحكم بها على ان احتمال الفرق يكفي وهو حاصل قطعا ولو قيل يلزمكم وحدة الموضوع
بيننا وبين اهل الحضور بمعنى ان ما تعملون به يلزم ان يكون مما يعملون به مثلا الخبر الذي يعمل به عندكم يلزم ان يكون
مما يعمل به عندهم ومن اين يمكن لكم اثبات ذلك قلنا لو امكن العلم تعين اعتباره والا فالظن بالوحدة قائم مقامه فان
الظن فيه من باب الظن بالموضوع وبالجملة الظن اما في نفس الحكم او في الدلالة او في السند فالاول هو المتنازع

فيه ولا حجة عليه على الاطلاق واما فى الثانى فاعتباره وفاقى لا ترى ان نزاع علماء الاسلام اذا انتهى بالاثبات
ظاهر من الكتاب او السنة ينقطع ولا يختلفون فيه واما الثالث فان كفانا ما ثبت حجيته فى عصر المعصوم ولا يلزم من الاكتفاء
به الخروج من الدين قطعا نكتفى به والا فنعمل بما ظن بعد وروده لما قام به العلم على حجيته على هذا التقدير هذا
لو لم نقل بان مدار الحجية فى عصر المعصوم ايضا كان على ذلك والا فلا اشكال اصلا ولو قيل اذا تعارض الخبر مع الشهرة
وحصل الظن من الثانى دون الاول ما تفعلون قلنا لو صارت الدلالة موهومة لا نعمل بالخبر فان شرط حجية
الظن بالارادة والمفروض خلافه ولو فرض كون مفاده موافقا للاصل فالاعتماد عليه لا على الخبر واما مفاد
الشهرة فان كان موافقا للاصل فالاعتماد عليه لا على الشهرة وان كان مخالفا له فلا نعمل بها بمجردها الا ان يقام
عليه حجة اخرى ولو قيل اذا حصل الظن بالشهرة حصل الظن بالسنة ويلزم حكم الاكتفاء بر نظرا الى الاكتفاء
بالظن فى الطريق قلنا نمنع الملازمة فان الظن منها لو استلزم لا يستلزم الا الحكم بالاجتهاد وهو لا يستلزم كون
مستنده السنة او ما يكون حجة ولو سلم لكان ذلك بالاجتهاد وليس حجة على الغير على ما هو المعروف من طريقتهم
بحيث يبنى عن اجماعهم ولولاه لا نسد لزوم الاجتهاد وصح الاكتفاء باجتهاد الغير الا باعتبار اخر ولم يقل به احد
مع جميع ذلك المشهور ان الشهرة المجردة ليست بحجة هذا وقد اورد على صاحب المعالم حيث استدل به على حجية خبر
الواحد بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة
بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها واورد عليه
المستدل بان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مط لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام
كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد فيه خبر الواحد اول الكلام ان لم يدع الاجماع
على خلافه ويرد عليه ان المورد لم يحصر الحجة فى اصالة البراءة ولم يحكم بتقديمها على خبر الواحد حتى يرد عليه
ما ذكره بل مقصوده عدم استلزام الدليل وهو سد باب العلم المدعى وهو العمل بالظن مط فلا يلزم منه حجية
خبر الواحد وذلك لا ينافى ثبوت حجيته بدليل اخر كالاجماع فيلزمه قبول الايراد فيلزم منه بطلان حجية الظن
على الاطلاق فاستقم واما ما اورد ايضا بان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل
بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما
لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان
العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران
فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن
الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفى الظن
به ويؤكد ذلك ما ورد من النهى عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر
بالتسمية والاخفات بها فى الصلوة الاخفاتية التى قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية
فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات

فلاحرج

فلا حرج لنا فى فعل شئ منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا ففنى عن الجواب كيف
و اذا اكتفينا بما علمنا من الاحكام يلزم ان يحكم كل طائفة فضلا عن علماء الاسلام بل عوامهم بان ذلك
ليس شريعة سيد المرسلين على ان صاحب المعالم صرح بعدم امكان الاطلاع بالاجماع فى امثال زماننا
الا بطريق نقل الاحاد فينحصر العلميات عنده فى الضروريات فكيف يحصل منه الفقه بل ولو لم نعمل بخبر الواحد
يلزم ذلك ملازمة مع ان حصر طريق العلم بالضرورة والاجماع يستلزم موافقة صاحب المعالم فى انكار
المتواتر من الاخبار وفيه ما يأتى ان شاء الله هذا وما ذكره من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل
العلم لنا به لو تم لزم منه ابطال قوله بان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن ولا يحتاج الى ما ذكره بطوله
مع فساده بل غيره مستدرك به مع ان الدليل على تقدير صحة ما ذكره المستدل وفساد ما ذكره المورد على
اعتبار الظن قطعى لاستلزام ترك العمل به الخروج من الدين او التكليف بما لا يطاق او رفع التكاليف والملازمة
كبطلان التالى ظاهرة وتاكيد ما ورد من النهى عن اتباع الظن لا يجدى غالبا فانه ورد فى الاصول لا فى
الفروع ثم وفى بعضها تعليل يفيد العموم الى غير ذلك وبالجملة بناء العمل على الاجماع والضرورة مما لا يمكن
بالضرورة وما الحق فى اواسط كلامه من ملاحظة ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم لم يظهر اثره فى كلامه
من انه ما هو الا انه يعلم منه انه ليس خبر الواحد الثانى انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو بديهى البطلان وبينه بان المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح
حسن ووجهه بان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثانى ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح وفى الجميع نظر
اما فى البيان فلانه اخص لكون الدليل اعم منه واما فى التوجيه فلانه لم يعم العمل مع انه احد شقى البيان ومع
ذلك جعل فى الدليل مدار الامر على القبح العقلى وهو يعم الخبر والانشاء والاحكام والموضوعات والافتاء و
العمل بخلاف ما جعل مدار التوجيه عليه فانه لا يعم ومع ذلك مناط القبح ان المقصود لما كان هو الواقع و
الطريق منحصر فى الظن فجعل الموهوم مقصودا والحكم بكونه واقعا وترك الراجح قبيح عقلا قطعا واما فى اصل
الدليل فلما يرد عليه من النقض بشهادة عدل يكون الظن به اقوى من الظن الحاصل من العدلين وامارة
تكون اقوى من الاقرار وفتوى من لا قابلية له للفتوى اذا حصل منها ظن اقوى من فتوى الفقيه مع لزوم
رد الجميع فيحتمل ان تكون الادلة الشرعية لها جهة مناسبتها ولو قيل لم يثبت حجية تلك من حيث الظن بما
هو ظن قلنا كذلك فى الادلة غايته الامر يثبت حجية الادلة ما دام الوصف لا حجية الوصف من حيث انه هو
على ان ما ذكره يجرى فى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها مما ثبت عدم حجيتها بالعلم اذا حصل منها
ظن اقوى فان الدليل عقلى لا يقبل التخصيص ومن ذلك يبين ان المدار ليس على الظن بما هو ظن ولو قيل لا يحصل
الظن من تلك قلنا مكابرة ولو قيل استثناء تلك معلوم فلا فساد قلنا الاستثناء يقدح فى اعتبار الظن من حيث هو الا
ان يكون لاجل عدم حجية بعض الظنون والفرق بينها عند الشارع ولا مناص عنه ولو قيل يمنع حرمة العمل بالقياس
فيما لا حجة للحكم سواه قلنا لو ارتاب بتجويز العمل فى امثال زماننا يحقق الاجماع على خلافه قطعا فبان القدح فى جعل
المدار على الظن بما هو ظن على انا نقول ان ما ذكره من تقبيح تقبيح الموهوم على المظنون انما يتم اذا ثبت اعتبار

الظن بما هو ظن وهو المتنازع فيه وعلى تقدير عدمه فلا يصح بيانه ان الظن الحاصل من الشهرة مثلا ظن بالمصلحة
الواقعية الباعثة على الحكم لبيان الا وانما ينفع ذلك اذا كشف عن الارادة وهو مشكوك كيف والظن لم يعتبره
الشارع في كثير من الموارد فمن اين يستلزم تعلق ارادة الشارع من المكلف اتباع المصلحة الا ترى ان الظن بالنجاسة
لا يستلزم تعلق الارادة بالاجتناب وهكذا اجيب ان ما ذكره مغالطة فان لزوم تقديم المرجوح على الراجح وقبحه
انما يتم اذا ثبت حجية الظن بما هو ظن وهو المتنازع فيه واما اذا لم يثبت فلا فان الراجح لعل فيه مفسدة ولذا لم
يعتبره الشارع والمرجوح بالعكس فاذا بان ان الملازمة بتعلق الارادة بكل واحد منهما مشكوك محتمل صح عدم اعتبارهما معا بل المعتبر
الاصل تعبدا فلم يلزم تقديم المرجوح فتحقق ان الدليل لا يتم الا بعد حجية الظن مطلقا فيكون مصادرة فتدبر فصح تخلف
الظن بما هو ظن عن الارادة كما يتخلف عن ذوات الادلة كالخبر والاية اذا لم يحصل منه الظن فالمدار على الارادة
فان حصل العلم بها فلا اشكال والا فالمدار على ما جعله الشارع امارة عليها لعدم الحجة على اعتبار غيره وهو
الخطابات من الكتاب والسنة وما يستلزم حجيته وليس الظن بما هو ظن منها فلو كانا عليين واعتبر منهما
او بهم في احدهما العلم سندا ودلالة معا او في احدهما وتعذر وجب الرجوع الى الظن مع بقاء التكليف لا الرفع البد
عنهما والرجوع الى الظن في نفس الاحكام لعدم الملازمة فتدبر ولو قيل العلم كان متبعا وطريقا اختيار بالنفس
الاحكام فاذا تعذر يقوم الظن مقامه قلنا لا يتم مع بقاء الكتاب والسنة ولو دخل الظن فيهما سندا او دلالة
او بعضها لاحتمال التعبد كيف وبدون ذلك افترقت الامة الى سبعين وبقاء فلو آل الامر الى اعتبار الظن بما هو
ظن لافترقوا الى ما لا يحيطه الاحصاء ولزم الهرج والمرج في الدين ثم يتم ذلك مع رفع اليد عن الادلة الا اختيارة
مط والاحصاء فيه مع بقاء التكاليف ولذا يمكن ان يقال اذا حصل الظن من غير الطريق المعتبر فان لم يوجد
دليل خاص في مقابله فيدفع بالاصول ولا اشكال كما يقوله الخصم اذا حصل الظن في المفروض من القياس او نحوه
واذا كان في مقابله دليل خاص يستلزم ذلك رفع شرط حجيته فلا يكون حجة فان المدار في الدلالات على مطلق
الظن والظهور لا على ظن خاص كما تشاهد في جميع اللغات فاذا حصل تندرج فيما يكون عليه الاتفاق واذا
لم يحصل لم تندرج مع ان وجوب الافتاء حكم لم يثبت في غير ما ثبت حجيته وكذا العمل بالدليل وكذا تعلق الارادة من الشارع
فلا يتحقق كذب ولو في الافتاء ولا ترجيح المرجوح على الراجح بل ترجيح الراجح وهو ما ثبت ارادته على المرجوح
وهو ما لم يثبت ارادته هذا ومع جميع ذلك هذا الدليل يرجع الى الدليل الاول اذا تدبرت فان كل ما اعتبره
فيه يعتبر هنا وما اعتبر هنا لا يتم ذلك بدونه لتوقف ثبوت شطر منه عليه فتدبر الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد
حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وبيانه بان المراد انه اذا علم بقاء التكليف مرة وانحصر طريق
معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بالتمسك باصل البراءة اذ ما ظنه حراما او واجبا
يظن ان الله تعالى يؤاخذ على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا وفيهما نظر اما في البيان فلكونه
اخص فانه اعتبر الضرورة في بقاء التكليف ويكفيه العلم مط وانحصار الطريق في الظن ولا يلزم فانه يتم وما
لو لم ينحصر الطريق به الا ان الاكتفاء بالعلم يستلزم الخروج عن الدين قطعا واما في الحجة فلمنع كون مخالفة ما
ظنه مط حكما مظنة للضرر فان حصول المظنة بالضرر انما يصح لو ثبت كون ظن المجتهد حجة على الاطلاق و

المتنازع

والمتنازع فيه انما هو ذلك فهو مصادرة مع ان مثله يجري في مدعي النبوة والجواب الجواب وايضا يستلزم
صحة استناد جميع الفقه الى عالم بالجفر وحكمه وجواز الاتكال عليه ولو من الفقهاء وعدم الحاجة الى شيء اخر
لمن يحصل له الظن القوي بصحة جوابه وايضا يلزم ان يكون التعرض للمباحث الاصولية باسرها لغوا بل ينبغي
ان يجعلوا حجية الظن على الاطلاق من اعظم المباحث واصلها ثم يفرعوا عليه جميع المباحث مع ان احدا منهم
لم يتعرض له او لم يجعله حجة الا من شذ وهذا مما يؤذن بكون القول به مهجورا عندهم الى غير ذلك وايضا ظنه
من غير الادلة المعروفة معارضة بغلبة الدلالة من الشارع اذا كان الحكم مخالفا للاصل باحدى الطرق المعروفة
فمن انتفائه يظن العدم واما اذا كان موافقا له فهي الاصل الكفاية نعم يظهر لك اثر فيما كان للطرف المقابل خبر وا حكم مثلا
لكن الظن من غيره اقوى وقد اجبنا منه انفا فضلا عن خلو الخطب والمواعظ والاخبار باصنافها وطبقاتها
عن ذلك مع غاية دافة سادتنا وكبرائنا علينا بحيث لم يبقوا حكم ارش الخدش وما ينافي التقية جدا بل احكام
الاداب حتى اداب التخلية والدخول الى بيتها والخروج عنها على الاستيفاء بل كثيرا من احكام الغائبين واخبارهم
واعمالهم بل الاحكام التي يستقل بادراكها العقل كوجود الصانع وعلمه وقدرته وامثالها مع عموم البلوى به
جدا كيف وجميع احكام العباد يبقى عليه الى يوم القيمة مع كونه كان عادم النظير بعضه في الخصال عن الصادق
عليه السلام اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم وعن الباقر
عليه السلام من افتى الناس برايه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل و
حرم فيما لا يعلم وظاهر ان الراي عبارة عن الظن فيناسب ان يبين حكم من يجوز لذلك لما مر من عموم البلوى
حتى في عصرهم كما لا يخفى على ان ما مر في الدليل السابق من انه ظن بوجود مصلحة الحكم لا ظن بالارادة باق
فيه كيف والظن من حيث انه ظن يحتاج في كشفه عن الارادة الى دليل فتعلق الارادة فيه مشكوك فاين
ظن الضرر وبالجملة ما يفتقر اثباته الى الدليل انما هو ارادة الشارع من المجتهد مطلق ما ظنه حكما من اي شيء
حصل له الظن وما ثبت ظن المجتهد انما هو بمصلحة الحكم وهو لا ينفع لعدم الملازمة ولو قيل الظن المفروض
هو الظن بارادة الشارع منه الحكم قلنا كلا بل لا يلزم مما يستلزم حصول الظن الا ما قلناه فان عدم ظهور
المخالفة مثلا مع فتوى جماعة في حكم لا يورث الظن بارادة الشارع من الظان ذلك بل يورث الظن بكونه موافقا
للواقع في الجملة بمعنى ان مظنونه الاجتهادي مطابق للواقع في حقه وحجة فيه وفي حق مقلده اما استلزامه ارادة
الشارع منه ما ظنه حكما واقعيا فلا فتدبر فاذن احتمال الضرر قائم على تقدير الموافقة ايضا لصحة المؤاخذة
بان يقال الظن بما هو ظن لا يحكم العقل بحجيته ولا يستقل لاحتمال اشتماله على مفسدة فاحتمال التفرقة بين فرقة
قائم بالاكتفاء بما كان حجة في عصر الحضور ولو بالظن اذ لزم منه ما كالخروج عن الدين لا بالاكتفاء بما علم فانه ظن
في الموضوع كما مر ويأتي تحقيق حصره ان يقال اذا تعذر العلم في الاغلب يكون المدار على ما كان حجة في عصر الحضور
وما بعده من ظواهر الكتاب والسنة لا غيره والاجماع انما هو واقع على حجية ذلك فانا نرى اهل الاسلام كان يجري
احكامهم عليهما وعلى ما يدل ان على حجيته ولا ينازع احد منهم الاستناد بهما او باحدهما بالمنع من الحجية ممن لا يمانع
خلاف الاجماع بخلاف ما اذا تمسك احد بغيرهما فينازعون ولم يتحقق اجماع منهم فيه نعم ربما ينازعون فيها با

باعتبارات لا ترجع الى منع حجية الكتاب او السنة بل ترجع الى امور خارجة عنهما كالسيد في خبر الواحد واخر في
بعض الدلالات ونحوهما والاجماع فيها واقع عندهم على حجية ما هو الظاهر عند المجتهد للعسر والحرج وغيرهما
ولو قيل بالفرق بين ظنه منها وظنه مما يحصل بالحكم من اي شيء لم يقم الاجماع على بطلان العمل به بالعلم قلنا
ما ذكرناه من احتمال اعتبار الخصوصية والتعبد وعدم استلزام شيء مما ذكره العلم الى غير ذلك ولكن مع ذلك
لا نحكم بعدم كونه حجة في حقه بل المقصود بيان الواقع وما هو الحق فيه ومع ذلك اسئل الله كشف الحق للجميع ان
كان ذا او ذاك والعفو مع التقصير ثم مما هو بين بين ما في حج احتج علم اولها النبوي المرء متعبد بظنه الثاني
ان في الاخذ بالظن في الشرع غالبا سلوك جادة الاحتياط كالعبد يجري بغية مولاه فيندرج تحت ما جاء
ما جاء في التحريص على الاحتياط الثالث ان سيرة الشرع مستمرة على التعويل عليه فلولا انه حجة في نظر الشارع
ما بنى قواعد شرعه عليه حتى اكتفى بوضع اليد على المال وقضى بالشاهدين واخذ بظاهر الحال الى غير
ذلك فضلا عن ان الاول غير مروي عندنا بل لم نر احدا عده خبرا وبه اعترف بعض مشايخنا ولو كان لكان
عاميا غير مذكور عندنا مرسلا ضعيفا جدا واما الثاني فلان ما جاء في التحريص على الاحتياط لا يفيد اللزوم
مع انه كثيرا ما ينافي مقتضى الظن الاحتياط بل في العمل به خلاف الاحتياط واما الثالث فلان استقراء كلماتهم يفصح
عن خلاف ما ذكر بل عدم استنادهم بما يخرج عن الكتاب والسنة الا فانه يعم ذلك وله محامل ولا اقل من
محمل كما اتفق الاستناد به للعلامة في الاصول كثيرا ويحتمل ان يكون نظره الى الرد على العامة حيث كان ذلك
معروفا عندهم وما ذكر من بناء قواعد الشرع عليه اول الكلام وما مثل به مع بطلانه لعدم كون البناء فيه
على الظن انما هو في الحكومات وكلامنا في الاحكام ومع جميع ذلك فمنهم من صرح بكون خلافه قول الاكثر وهو
ظاهر التوني حيث نسب القول به الى بعض الفضلاء وبه يؤذن كون المشهور عدم حجية الشهرة ومنهم من
صرح بان القول به ليس من مذهبنا وهو من الفحول بل ممن انتهت اليه رياسة الامامية في عصره البه
مع نهاية مهارته في الفن وهو ظاهر كثير ممن تقدم كلامهم حيث حصروا الادلة عند الامامية فيما يأتي العود
به كالاربعة والخمسة ونحوهما ولم يتعرض احد من ناظري كلامهم بالقدح عليهم والكل مبني عن الاجماع فضلا
عن غير ذلك قال السيد قد دلت الادلة الواضحة عندنا على ابطال ما تسميه اجتهادا واحد ما يدل على
ذلك ان الاجتهاد في الشريعة عندكم هو غلبة الظن فيما لا دليل عليه والظن محال ان يكون له مجال في
الشريعة ولا يصح ان يغلب في الظن تحريم شيء منها او تحليله لان الشريعة مبنية على ما يعلمه الله تعالى
من مصالحنا التي لا عهد لنا بها ولا عادة ولا تجربة لا يرى ان الله تعالى قد حرم شيئا واباح مثله وما هو
من جنسه واباح شيئا وحظر مثله وما صفاته كصفاته فكيف يمكن ان يستدرك بالظن الحلال والحرام
من هذه الشريعة وما يوجب الظن ويقتضيه مفقود فيها وقال الشيخ واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا
في الشريعة يستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات
القبلة وما يجري مجراها فلا بد ان نذكر جملة شارحا كلا من ظاهرها تلقي ما قاله بالقبول وقال في محل اخر
واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالها وفي المعارج اصر على الانكار في

مواضع

في مواضع منها في رد من قال بان القياس يفيد الظن والعمل بالظن واجب لما ثبت من ان التحرز من الضرر
المظنون واجب كالمعلوم ان قولنا العمل بالظن واجب قلنا حتى اذا امكن العلم او اذا لم يمكن ونحن قادرون
على تحصيل الاحكام من ظواهر النصوص المعلومة سلمنا انه لا طريق اليها الا بالقياس لكن لا نسلم وجوب العمل
بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب
على ظن الحاكم صدقه بل حتى يعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة وفيه ايضا ان العمل بالقياس عمل بالظن والعمل
بالظن غير جائز وقال بعض الاجلة الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب المعقول و
المنقول اذ كل من قال بحجية ظن في موضع قال بدليل الحق به له كما لا يخفى على المطلع ومما سمعت يبين ما في
جعل القول بحجيته على الاطلاق اشهر بل طريقة الفقهاء كما مر هذا واذا عرفت ذلك فكفى للمختار ان يقال
ان الكتاب ثبت حجيته بالعلم كمتواتر السنة واما احادها فبالكتاب كالاجماع المنقول واما المحصل منه
والعقل القاطع فلا يحتاج حجيتهما الى حجة نظرا الى كونهما علميين واما الاستصحاب فيندرج في السنة و
اما الاستقراء فان دخل في دلالة الاشارة بالنظر الى محله فيتم حجيته والا فلا واما اصالة البراءة والنفي
فحجيتهما بالعقل القاطع فانه يحكم بعدم الحجة الا بالعلم او بما ينتهي اليه فاذا لم يكن لم يكن حكم وستسمع في كل
منها ما يقتضيه الحال والمقام واما الاخباريين فيأتي هو وجوابه في تضاعيف الادلة مع كونه واضحا
ومخالفا للضرورة المطلب الاول في الكتاب مقدمة عرفه اليها في بكلام بعض نوعه معجز او كلام
يحرم مس خطه محدثا وجعله اولى مما ذكره الحاجبي وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والغزالي و
غيره وهو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا وما الانصح الصلوة بدون تلاوة بعضه لما اورد على الاولين
الدور بل على الثالث لو اخرج التشهد ونحوه بالتلاوة مع خروج البعض عن ظاهر الاول وهو لا يلائم الفرض
ودخول تراجم السور في الثاني والتشهد ونحوه في الثالث ويرد على الاول ان اختلاف المعجز وغير المعجز
بالزيادة والنقصان بان السورة فصاعدا معجزة واقل منها ليس بمعجز فان اراد من البعض الجزء يصير مفاده
كلام جزء نوعه معجز فيلزم خروج البعض فكر فيما مر هذا لو اراد من النوع نفس الكلام فكانه قال هو كلام
جزؤه معجز وان اراد منه غيره بل جزئيا من جزئياته فيكون الكلام جنسا وتحته انواع فيلزم ان يكون
اختلاف الكلام بالزيادة والنقصان من باب الاختلاف بالنوع مع انه ليس كذلك قطعا فان اختلافهما
ليس بالفصل بل بالعوارض الخارجة وان اراد من البعض الجزئي فكانه قال كلام بعض نوع من انواعه
معجز ففساده بين مما مر فضلا عن انتقاضه بكتب التفاسير وغيرها مما اعترضها الى القران او
سورة منه او ازيد او اشتمل عليه وعلى الثاني انه لا يصدق على القران اصلا فانه حرم في الماضي مس خطه
لا انه يحرم في الحال او الاستقبال ولو قيل حرمته يترتب على وجوده فالاستقبال بالنسبة اليه قلنا
القران كلي باعتبار التكلم به فالقران هو الكلام الكلي الذي وجد وحرم مس خطه الا ان يقال يتصف
بالحرمة في الحال والاستقبال ايضا باعتبار المكلف فان تعلق النهي به بعد حصول شرائطه فيصدق انه
كلام يحرم مس خطه على بعض المكلفين ويلزمه دخول اسم الجلالة او اسماء الله جميعا من غير القران على القول

من بحرمة مس خطه لو اراد من الكلام اللغوى وان اراد الاصطلاحى يلزمه دخول مثل الله رحمن على القول
الثانى لحرمة مسه ودخول قد وحرف العطف ونحوهما على الاول مع انه ليس بقران عرفا ودخول الحمد لله
مثلا على الثانى مع انه كسابقه فى عدم الصدق عرفا وينتقض ايضا بدخول كتب الاحاديث والادعية اذا
وجب ان لا يمسها الا بالطهارة بالنذر وشبهه ولو مثل الظاهر ان يكون حرمته باصل الشرع قلنا ان الحرمة
مشروطة قطعا فيمكن ان يكون من شروطها ذلك فتامل ومع ذلك ينتقض صحته على القول بحرمة المس
محدثا وعلى الثالث انه يلزم ان لا يصدق القران على ما نقراه ولا ما كان فى اللوح المحفوظ ولا ما كان عند
جبرئيل قبل النزول فان اطلاق المشتق عليها مجازا ما فى الاول فبالاتفاق واما فى غيره فعلى الاصح مع ان
مقتضى التبادر وعدم صحة السلب كونه حقيقة فى الاول وهو احد القولين فيه وبنى على كونه كليا باعتبار
المتكلم وهو يطرد فى جميع الكتب السماوية وغيرها والقول الاخر كون غيرها تكلم به اول الامر مثلا له وامثالا
وصور ده وبما مر واما الثانى فخلاف ما يظهر من الايات والاخبار وايضا يلزمه ان يكون المقصود من انزال
مجموع القران الاعجاز ولم يثبت لاحتمال كونه لمجموع امور وحكم ومصالح لا يليقها عقولنا كالتلاوة وكونه
تبيانا لكل شئ وشفاء الى غير ذلك فالعلة المجموع لا الاعجاز خاصة مع انه الظاهر منه ولا يتم الا عليه
الا ان يكون المقصود تصوير مفهوم اللفظ كما هو الظاهر فان القران مما يعرفه كل احد حتى العوام والصبيان
لا ان يكون تعريفا حقيقيا واحداثا لتصوره وبه يندفع الدور وخروج البعض بل وغيرهما مما اورد على غيرها
مما مر وغيره وان كانت بعضها على التقدير الاخر ايضا مناقشة واما ما اورد من ان كونه للاعجاز ليس لازما
بينا فقد منع مط فان ذلك ليس مما يعتبر فى الحدود وان اريد منه ما يلزم من تصوره تصور الملزوم بل يكفى
ظهور ثبوته له نعم هو لا يتم على الحاجبى لاعتباره الاول وما مر من حال الرابع بل وغيره كما ان للبهائى وهو
الكلام المنزل للاعجاز وما للشهيد من انه الكلام المنزل لمصالح الخلق والاعجاز بسورة منه وما للامدى من
انه القران القابل للتنزيل فانه على التقدير الاول لا عتاد عليها ولا على غيرها بخلاف ما لو بينا على الثانى
فانها لا تتم بل يتعسر اتمام شئ من الحدود غالبا لما يرد على الاول من صحة الصلوة بدون القراءة سهوا مط
او جهلا فى بعض الصور وفى صلوة المسايفة والخوف فى وجه وصلوة الميت عند من كانت صلوة وخروج
البعض كالفاتحة بل اقل من السورة مط عند المعظم وعلى الثانى من ان ما اورده المعرف على الحاجبى لم يرتفع
بما غيره جميعه عنه فضلا عما اوردنا عليه وعلى الثالث من ان زيادة مصالح الخلق يغنى عن الاعجاز و
على الرابع من لزوم اخذ الزيادة على المعرف وهو القابل للتنزيل على القران فلزم ان يكون القران ليس
بقران مضافا الى اخذ القران فى حده الى غير ذلك اشارة الحجية محكمات القران من نصوصها وظواهرها
لاجماع علماء الاسلام كافة كما يستفاد من استقراء كلماتهم حيث يرى كل متتبع انهم استدلوا بها ولم يرد
عليهم احد بمنع حجيتها بل بها ارتفع نزاعهم فى الاصول والفروع والكلام من صدر الاسلام الى زمان
عصرنا بل الى عصرنا فان المخالف مما لا اعتداد به ولا ينافى خلافه حصول العلم بما ذكرناه بل ولا العلم بحصول
اجماع المسلمين عليه مضافا الى ان الاستناد بها كان شائعا فى عصر الائمة عليهم السلم بحيث نعلم انهم علموه ولم ينقل

عنهم المنع من ذلك بل علمنا عدم منعهم مع انه لو لم يكن جائزا للزم عليهم المنع والبيان حفظا للشريعة عن
الانحراف والفساد كما فى القياس والمتعتين ونحوهما على ان عادتهم ذلك نظرا الى نهاية الرافة بالعباد
على انا نعلم من سيرة الائمة عليهم السلم الحجية فانهم يستندون كثيرا جدا الى ظواهرها على المؤالف والمخالف
بحيث يعلم ان مقصودهم التعليم بفهم مقصودهم من القران وكونه حجة وايضا لو لم يكن يفهمه الناس مع كون ذلك
مخالفا لسائر الكتب السماوية ولو باعتقادهم بل جميع الكتب من لدن ادم الى عصرهم لكان من اظهر ما يعيبه
الكفار ولو به بان يقولوا لا يفهم منه شئ وهو خلاف ما انزل من عند الله تعالى بل مط ولم ينقل ذلك ولو امكن
مع كونهم بصدد التقبيح والتشنيع والتعييب مع انه على هذا لا يظهر بلاغته وفصاحته وكونه فوق كلام المخلوق
ولذا لا يظهر كونه معجزا فان مع عدم فهم المعانى لا يمكن ان يظهر حسن الكلام ولا عدم امكان الاتيان بمثله
او بمثل سورة منه فان جميع ذلك بعد ان يفهم المعانى حتى يتبين ان مثل تلك المعانى لا يمكن ان يؤدى
بكلام مثله والا بمجرد مراعاة جميع المحاسن اللفظية مع ركاكة المطالب وقبحها وعدم معقوليتها امر يقدر عليه
ادنى الناس ولذا طعن فى صاحب المقامات هذا ومع جميع ذلك يدل عليه الايات الكثيرة التى يحصل منها
العلم بما قلناه فانه لولاه للزم اشتماله على ما لا يرضى احد على ادنى الناس من القبح العظيم مع انه لولاه يكون معما
لما مر ويؤكده الى غير ذلك فانه فمع الدور ومن كونه اثبات الشئ بالشئ فمنها ما اشتمل على كون القران مضروبا
فيه للناس من كل مثل لعلهم يتذكرون وعربيا غير ذى عوج وبلسان عربى مبين وهاديا للناس وللمتقين
وللمؤمنين ومبشرا لهم وبيانا للناس وواعظا للمخاطبين ولمن كان منهم يؤمن بالله واليوم الاخر وتذكرة لمن
يخشى وما اشتمل على تقريرا فهام العباد من جنهم وانسهم مؤمنهم وكافرهم ومنافقهم وعلى صحة فهمهم كان من
ان المؤمنين اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق وان بعض الجن استمعوا
فقالوا انه عجب يهدى الى الرشد وان المؤمنين يزيدهم هدى والذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وان اياته مفصلة لقوم يتفكرون وان المنافقين يحذرون ان ينزل عليهم
سورة تنبئهم بما فى قلوبهم وانه اذا نزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا وانه تقشعر منه جلود
الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وانه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ويبين الله لكم ان
تضلوا افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك وما دل على كونه خطابا للمؤمنين وللناس و
للمشركين واحتجاجا عليهم وعلى اليهود والنصارى مع ان ذلك يتوقف على فهمهم ولولاه لما صح ذلك ومنه
قضية ارسال البراءة الى مكة وان هذا القران يقص على بنى اسرائيل اكثر الذى هم فيه يختلفون وما دل على
تقسيم اياته الى المحكم والمتشابه فانه لا يتم الا على فهم العباد فانه بالنسبة الى الله كله محكم كما انه بالنسبة الى
الرسول والائمة عليهم السلم كذلك فلولا ذلك الا بالنسبة الينا لما صح اصلا وما دل على الرد عند المنازعة
الى الله والى الرسول الى غير ذلك مما لا يحصى وايضا يدل عليه الاخبار المتواترة لفظا او معنى والمحفوفة
بالقرائن العلمية منها خبر الثقلين وقد عد على بن محمد العسكرى عليهما السلم مجمعا عليه وما دل على الرجوع
الى الكتاب فيما اختلف فيه الاخبار والاخذ بما وافقه وان الفتن اذا اقبلت كقطع الليل المظلم لزم الرجوع

اليه لان فيه تفصيلا وبيانا وان ما وجدتم فيه او في السنة لزمكم العمل به ولا عذر لكم في تركه وان كل شيء
مردود الى الكتاب والسنة وان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وان من رد متشابه القران
الى محكمه هدي الى صراط مستقيم وان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف وانه خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله
فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وان من لم يعرف الحق من القران لم يتنكب الفتن وانه ويل لمن لاكها
ثم لم يتدبرها وفي جواب اهل الاهواز عن علي بن محمد العسكري عليهما السلم اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم
في ذلك ان القران حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حالة الاجتماع عليه مصيبون وبالجملة من جميع الاخبار
وما اشرنا اليه قليل من كثير يحصل العلم بما قلناه على انه لو لم يكن كل واحد مما ذكرناه مفيدا للعلم لكان ازيد
من واحد منها يفيده فكيف بالمجموع وهذه سيرة اهل الاسلام في خطبهم ومواعظهم ورسائلهم وشواهدهم
واستناداتهم في امورهم معاشا ومعادا علما وعملا كلاما واصولا وفروعا وادبا وبلاغة وفصاحة الى غير
ذلك في منابرهم ومجالسهم يكشف عن ذلك ولا اجابة لمن قال ينبغي ان يكون المسئلة من ضروريات الدين
فضلا عن المذهب خلافا لبعض الاواخر فجعل الحجية بالنسبة الى غير المشافهين مظنونا اما بظن علم حجيته
كان يستفيد من دلالة الاخبار على وجوب التمسك بها الكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص
كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد
وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن
والا لما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو
للمشافهين بتلك الاخبار وطرو حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم
الاخير وجوابه يظهر بما مر هنا لا مزيد عليه فان مقتضاه حجيته على الاطلاق بالعلم ولا يحتاج الى الاعادة فتدبر فيه
مضافا الى ما ياتي من كون حجية الاخبار بالنسبة الينا علمية على ان المتمسك به منها المتواتر او المحفوف بالقرائن
العلمية وليس فيها الظن الا في الدلالة وهو غير قادح كما ستسمعه وخلافا لامين الاخبارية وصاحب السفينة
حيث حصر الحجية في المستعلم يجوز العمل بظواهر الكتاب وهو المحكي عنهم بل عن بعض اواخرهم انكار فهم شيء منه
حتى مثل قل هو الله احد و... في مقدمات كتابه توقف فيما لم يفسره منهم عليهم السلم ووقفا على الاخبار الدالة
وتقييد المجوزة منها بها ثم جعل القول الفصل والمذهب الجزل ما افاده في التبيان من تقسيم معاني القران على
اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه ثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه
فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ثالثها ما هو مجمل
لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا واتوا حقه يوم حصاده وفي اموالهم حق معلوم وما اشبه ذلك فان تفاصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها
وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في الزكوة لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي صلى الله عليه وآله
ووحي من الله تعالى رابعها ما كان اللفظ مشتركا بين المعنيين فما زاد ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا

ينبغي

لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله بعض ما يحتمله الا بقول نبي او امام معصوم ثم جعل عليه اجماع الاخبار
على وجه واضح المنار واين هما في العلوي من تقسيمه على اقسام ثلثة ما يعرفه العالم والجاهل وما لا يعرفه
الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تميزه ممن شرح الله صدره للاسلام وما لا يعرفه الا الله وانبياؤه و
الراسخون في العلم ثم جعل الثاني من كلام الشيخ هو الاول من الخبر والرابع من كلامه الثاني منه واستظهر انه
عليه السلم اشار بمن صفا ذهنه ولطف حسه الى الائمة والثالث من كلامه الثالث منه مع استظهار تخصيصه
بعلم الشرايع الذي يحتاج الى توقيف وانه لا يعلمه الا هو جل شانه وانبياؤه بالوحي اليهم وان علمه الائمة بالوراثة
منهم بخلاف الثاني فانه مما يستخرجونه بصفاء جواهر اذهانهم وفيه انه في صدد كلامه توقف ثم جزم ومقتضاه
جعله حجة في الاحكام فان ما يستخرج منه الاحكام كثير منه من القسم الثاني من كلام الشيخ كما يشهد كلامه من حيث
مثله فلا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ثم جعل القسم الثالث من الخبر في علم الشرايع ومقتضاه كون ما يستنبط
منه الاحكام هو القسم الثالث من كلام الشيخ ففيه اختلافات ثلث مع ان القسم الثاني والثالث لا يختلف في ظهور
دلالته في الجملة نعم في ثانيهما اشتمل على لفظ مجمل لم يبين في القران وذلك لا ينافي العمل بما هو ظاهر فيه ومن
ثم الاحسن ان يقسم الشيخ اولا على قسمين ظاهر يعلمه من يعرف اللغة التي خوطب بها وغير ظاهر ومفهوم له ثم يقسم
ثانيهما الى ما يشتمل على ما لا يعلمه الا الله كالاول والى ما لا يعلمه الا هو والنبي واوصياؤه وبالجملة الحكم
بحجية الاول يفضي الى جواز التمسك بالقران في الاحكام فيما لا اجمال فيه وهو المقصود فلا وجه لجعل ما يتعلق
بالاحكام مطلقا من القسم الثالث وهو مع ذلك ظاهر لا سترة فيه ولو قيل الظاهر من الشيخ جعل الاحكام من الثالث
قلنا كلا فان المفهوم من الشيخ جعل الاحكام منه ومن الثاني كما بان من مثاله لكن غاية الامر جعل الثالث مما اشتمل
على مجمل غير مبين كان يكون المامور به مجملا كما يظهر من تمثيله باقيموا الصلوة ونحوه وهي مما لم يبين في القران
وما بين فيه غير مجمل لحكمه فلا ينافي ذلك ما كنا بصدده من كون محكمات القران حجة في الاحكام فهو سهو
في وهم وجوابه على تقدير المخالفة يظهر مما ياتي واستدل امينهم بعدم ظهور دلالة قطعية على الحجية وترتب المفاسد
على فتح هذا الباب الا ترى ان علماء العامة قالوا في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ان اولي الامر
هم السلاطين وبانه تواترت الاخبار عن ائمتنا عليهم السلم بعدم جوازه معللا بانه انما يعرف القران من خوطب به
وبان القران نزل على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وبانه انما نزل على قدر عقول اهل الذكر وبان
العلم بناسخه ومنسوخه والباقي على ظاهره وغير الباقي على ظاهره ليس الا عند اهل البيت عليهم السلم وان
الظن ببقائها على ظاهرها انما يحصل للعامة دون الخاصة والتفحص منحصر في سؤالهم عن حالها والجواب عن الاول
بان ما ذكرنا ادلة قطعية ولا اقل من جعل الجميع دلالة قطعية وعن الثاني بانه كلام لا يعقل له وجه فان من
حجية الكتاب لا يعقل لزوم مفسدة ولو لزمت لاستلزم ورودها على علماء الاسلام ولا سيما الشيعة ولم تظهر الى
الان على احد بل مقطوع العدم واما ما قاله العامة فباطل مردود اليهم فان الزام الخلق من الله تعالى بمتابعة الفساق
والفجار لا يصح لاستلزامه الامر بالقبيح من الحكيم مع انه مفسر عندنا بالائمة ولولاه لزم تخصيصه بغير الجور
لما مر فلا مفسدة فيه وعن الثالث بانه لو صح فمخالف للعلم ودلالة المتواتر اللفظي ظني فوجب تاويله او تخصيصه

بما يكون بجهل ومتشابها على ان تواترها مقطوع الفساد هذا وقد عرفت ان من خوطب به ليس منحصرا في نبينا
وائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين ومنه يتبين الجواب عن الرابع والخامس وعن السادس بمنع انحصار طريق العلم
في بيانهم مع انه يمكن ان يقال لو اردت بالعلم ما يقابل الظن لا يعتبر قطعا والا لم يصح التمسك بظاهر ولو
بالاخبار الوصوية ومساده ظاهر وان اردت الاعم فنمنع الحصر وهو ظاهر على ان ذلك يفضي الى الدور
فان ذلك يجري في الاخبار الوصوية فان بقاءها على ظاهرها انما يتوقف على ان يعلم من جهتهم فالكلام فيه
الكلام فيها والجواب الجواب وبما مر يتضح الجواب عن السابع على ان تحصيل الظن بالبقاء على ظاهره ليس مخصوصا
بالعامة بل غاية الامر جري في اخبارنا التقية ولكنه لا يستلزم عدم حصول الظن بعدم الناسخ والمقيد وغيرها
وانحصار الطريق الى بيانهم ولو صح ذلك لما امكن فهم حكم منهم عليهم السلام وبطلانه بديهي اشارة قال
البهائي القران متواتر لتوفر الدواعي على نقله وزاد الكاظمي فما نقل احادا ليس بقران وانما قلنا انه متواتر لتوفر الدواعي
على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل
سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة وبمعناه كلام شارحي كلام الاحزي وقد سبقهم بذلك العضدي لا انه
عنون كلامه تبعا للحاجبي بان ما نقل احادا ليس بقران وزاد ولهذا الطريق يعلم ان القران لم يعارض واورد
عليهم بان تواتر جميع ما نزل على محمد غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز
واثبات النبوة لمن سلف وغيره الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون نقله
انفسهم اللطف كما صنعوه في شهود الامام واما الاول فاوضحه بما ملخصه ورود الاخبار الدالة على وقوع
التحريف والنقصان في القران ومنع تواتر قراءة السبع ووجود الشاذ عن ابن مسعود وفي الكل نظر اما في الاول
فلمنع توفر الدواعي على نقل الجميع لو كان منوطا على ما عللوه به لان ما عللوه من التحدي والاعجاز ومن كونه
اصلا لسائر الاحكام لا يستلزمانه الجميع معا ولا لاحدهما مع ان ظاهرهم استقلال كل منهما في العلية لحصول ذلك
بغير القصص وبالاكثر بل باقل منه كآيات الاحكام وسورة مع ان كونه اصلا لسائر الاحكام وان ارادوا به الشامل
الجميع كما عبر عنه بعض المحققين فظاهر فساده وان ارادوا البعض قلنا لو اقتضى ذلك التواتر لاقتضى تواتر
ما يتعلق بالاحكام مع انه غير المدعى الا ان يقال كون القران اصلا لسائر الاحكام يستدعي توفر الدواعي على نقله
جميعا الا ان التمييز بين ما يفيد الحكم وغيره ليس ضروريا حتى يفرق بينهما في النقل فالتوفر يعم لاحتمال استنباط الحكم
من كل جزء منه حتى البسملة وفيه نظر وبه يتبين ان الاعجاز لو استلزم التواتر لاستلزم تواتر سورة او عشر منها بمثله
هذا كله مع الاغماض عن ان التحدي هل يكون من اسباب التوفر او لا بل كل عاقل منهم يحكم بامتناع صدور مثله
منهم فيما رأى بان ما في الثاني وهو الكبرى واما في الثالث فلان عدم بلوغ المعارضة الينا يحتمل ان يكون بانقطاع
الكفار او اسلامهم او بالتلفيق وعدم فائدة في ذكرها من اهل الاسلام بعد ذلك ولا فرق في ذلك بين ان
بريبان لا يتحقق منهم ما يدعي مساواته له في البلاغة او فيها وفي الاسلوب واما في الايراد بين الاولين فلان مدار
الحجة على العادة بين المتخاصمين من الكفار والمسلمين المتحصلة المسببة من الاعجاز والتحدي او اشتمال القران
على سائر الاحكام فهذا ان تم لا مدخلية له بمنع المكلفين على انفسهم اللطف بل ولا باختصاص المعجز وعدمه فان توفر

الدواعي على نقله واستنساخه مما لا ريب فيه فاذا نقله معشر بقي بين الخلق الى خمسمائة سنة مثلا وهكذا و
لا يحتاج الى نقله في كل طبقة بل اذا وجد بقي بينهم بخلاف سائر المعجزات فانها باعيانها غير منقولة بل بقاؤها
باخبارها في كل طبقة فيمكن المسامحة في نقلها او اختفاء اخبارها دون القران نفسه فلذا يختلف حكم
العادة فيهما فتدبر واما في الايراد بالاخبار فيرد عليه انها تخالف اجماع الامة الامن لا اعتداد به وان كان
باعتبار ان حاله كحالنا فلانا في خلافه من منا تحصيلا ونقلا اما الاول فلانه بعد الاستقراء في كلمات
علماء الاسلام باصنافهم في كتبهم الكلامية والاصولية والفقهية المشتمل على الحكايات والقصص وما
يتعلق بعلم القران باصنافه ومنه علم القراءة والتواريخ وغيرها مع كمال اهتمامهم في ضبط ما يتعلق
بكل واحد منها يبين ان نقصان الكتاب مما لا اصل له والا لاشتهر وشاع وذاع بل وتواتر نظرا الى العادة
في الحوادث العظيمة وهذا منها بل من اعظمها كيف والكتاب من اعظم معجزات النبوة فانه الباقي على مر الدهور
بل الى قيام القيمة وعليه يبتني بقاء الاسلام وحدوثه في الازمنة المتاخرة بعد انقطاع الوحي كثيرا
واما الثاني فقد قال الصدوق في اعتقاداته اعتقادنا في القران الذي انزله الله تعالى على نبيه هو
ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك قال ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك
فهو كاذب وقال السيدان من خالف في ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بكلامه فان الخلاف في
ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم
المقطوع على صحته وقال الشيخ في التبيان واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة
فيه مجمع على بطلانه واما النقصان فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا
وهو الذي في الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن
ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الآحاد لا يوجب علما ولا عملا فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل
بها لانها يمكن تاويلها وقال بعض اجلة الاواخر لا ريب في انه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان
كما دل عليه صريح القران واجماع العلماء في جميع الازمان ولا عبرة بالنادر وما ورد من اخبار النقيصة
تمنع البديهة من العمل بظاهرها ولا سيما ما فيه نقص ثلث القران او كثير منه هذا مضافا الى توفر الدواعي
على نشره للمسلمين والكفار والمنافقين للتحدي والاعجاز واشتماله على امهات الاحكام والقراءة والقراءة
في المصحف والعلم بما فيه والتعلم والتعليم لانفسهم ولاولادهم وللختم في شهر رمضان وفي كل شهر مرة
وفي كل سبعة ايام او ثلث او ليلة كذلك لقراءة شيء منه في كل ليلة والحفظ وشرف الحمل والاستحباب
والنظر فيه والتفكر في معانيه وامثاله ووعده ووعيده والحفظ عن كراهة ترك القراءة حتى يبعث على
النسيان والانتفاع بكتابته اجرة وخوفا من التهمة وطمعا في دفعها الى غير ذلك مما لا يحصى مع كثرة المسلمين
وغلبتهم حتى في غزوة تبوك كان عسكر الاسلام ثلثين الفا وفي حجة الوداع اجتمع سبعون الفا في الغدير
واستبعاد ان لا يهتم الله تعالى لبقائه ابد الدهر مع قوله وانا له لحافظون مع ظهوره فيه لا فيما يعم وما كان
عند الائمة ولا في الحفظ عن تطرق شبه المعاندين وعليه يمكن رد الاخبار الدالة على النقصان به

مع تاييد بما لا يحصى ومنه كونها مخالفة للقران ولاسيما الانبياء مع كثرة دامنه على الامة جدا وان
لا يكتبه المسلمون الى عصر عثمن مع كونه متن متمادية حتى لا يبقى بعد جمعه الخلق على قراءة قران في بلده
لا قرية ولا قرية ولا في يد احد من الخلايق بل ولا جزء منه قليلا او كثيرا مع ان ذلك لم يظهر من سبق عليه
ولا انبائهم احد فيما دريت فجعله القران محصورا فيما عنده مما يحكم البديهة بفساده مع ما ذكره السيد
من كثرة القراء وتعدد الحفاظ والكتاب والجامعين له في ايام نبينا ص وتدرس القران وحفظه في
عصره ص وختمه عليه عدة ختمات من جماعة كابن مسعود وابي بن كعب وغيرهما وزاد بعض الاماثل شهادة
سبعين قاريا في عهده ص في غزوة ومثلها في اخرى ومثل ذلك في الدلالة مامر من خبر الثقلين وانما
خالف كتاب الله لم اقله حيث ان ظاهرهما ان الكتاب كان موجودا مكتوبا منظما عندهم ومثلها في الدلالة
ما ورد منهم ع في ثواب قراءة القران والسورة لظهوره في الموجود مع قضاء العادة على بعضها الى غير ذلك
على ان كثرة المصنفات في خصوص علم القران تفسيرا وتاويلا وتركيبا وقراءة وضبطا لفنونه الى غير
ذلك مع خلوها عن تلك القصة ولو في الاغلب عدم اشتهارها بينهم وبين اهل الاسلام ينافي حدوثها
عادة بل العادة تقضي باشتهار نقلها بل تواتره مع ان الثابت خلافه وايضا تحكم العادة بكتب القران
ونظمه في عصر النبي ص نظرا الى توفر الدواعي على مثله ولو لم يمنعهم عنه الا ترى انه لو صنف فيه مطاع
متبع وزيد دهره لشاعت وذاعت في اقل زمان فكيف بتصنيف الله الذي داوير اشرف الخلايق مع قطعيته رسالة م
وتفرده بين الاولين والاخرين وكثرة تبعته من المسلمين والمنافقين ولاسيما في اواخر عمره الشريف بل
الى اواخر عصر ع ولو كان تمنعهم عن ذلك لاشتهر بين الانام وبلغ الينا بالتواتر قطعا مع انه لم يبلغ نوا حد
مظنون الكذب ومع ذلك كيف يمكن ان يرفع عثمن امره او ستاجيع النسخ من البين بحيث لا يبقى منها نسخة
بل بضعها او ثلثها او اقل فهل هذا الا جهل وتجاهل او غفلة او تغافل او مع جميع ذلك يوجد الاخبار جدا
بحيث يورث العلم بالقدر او بورودها على غير هذا الوجه انها مع كثرتها وكونها في مواضع يرد عليها العلما
ويتلقوا اليهم لم يعتن بها فحولهم ومهرة رواتهم ومحدثيهم ومن عليهم المدار في الامور الدينية بل معروفهم
الامن شذ ولاسيما بين الاوايل مع غلبته بغاية مهارتهم وسبقهم عصرا وعلما او عملا خاصته بل بجرحهم لها
وطعنهم فيها وكون ذلك مخالفا لدينهم في كل مقام بل من رواها لا انه عمل بها لنقله في كتابه ما نقطع
بعدم عمله به كالكليني حيث روى اخبار الجبر والتفويض الاحكام الى النبي ص والائمة عليهم السلام الى غير ذلك
مع ان العادة في مثله التواتر هذا ولولا ان ذلك لو صح لاستلزم انتشاره بين الانام لعظم في الدين
لكثرة منحة كغصب الخلافة ووصولها الينا بالتواتر من غير طريق اهل البيت من ارباب التواريخ والسير وغيرهم
بل ومن طريقهم ايضا بل من الكفار نظرا الى حكم العادة بضبط امثال ذلك مما ورث فسادا في الدين حجر
بزعمهم او يمتنع فيه حيث كان من اعظم اثار فساد الاصل ومن اقوى المثالب على اهل الاسلام وايضا لا
يمكن ان يتعمل مثل ذلك في كتب الفضلاء فان تصنيفها تشيع وتنقيح وتتواتر وان لم يطل زمان تصنيفها فلا
يمكن ان ينقص منها احد فصلا وجزءا يشتبه به امرها بل يظهر ذلك بالمراجعة الى نسخها فكيف بالانسبة

لها في شدة الاعتناء به حفظا وكتابة واستكتابا ومع جميع ذلك فلينظر المنصف في ان مثل هذه الاخبار
اقرب الى القبول والحكم بتحريف القران او التصرف فيها دونه فكيف جزم ثلة بذلك مع احتمال كون بعضها
مما ادخله المعاندون في اخبارنا لتفضيحنا بين المسلمين كاسقاط اكثر من ثلث القران بين الايتين فان الوضع
امر محقق لا مرية فيه وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه فان الزنادقة والغلاة كانوا
يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة و
تناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار وعدم منافاة بعض اخر منها لما قلناه كان يكون المراد بيان
المراد منه كما وردت الاخبار المستفيضة في اية الغدير انها كانت هكذا يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك في علي
والخبر في اية الوضوء في انها ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ونحوهما مع ان
امثالها مما لا يقولون به لكونهما مغيرين للحكم لاسيما الاخير او يكون الزيادة تاويلا او بيانا لشان النزول
او بيانا للمخاطبين مع احتمالات اخر ايضا وان كان بعضها بعيدا كان يكون النقص بعد خلقه وقبل الانزال
او بعد الانزال الى بيت المعمور وقبل الانزال الى نبينا ص وبعد انزاله الى نبينا من قبل الله تعالى لمصلحة
مضاعدا ويكون المنقوص الاحاديث القدسية مع احتمال الكل في الكل والبعض في البعض والتلفيق منهما
مع الضعف في البعض الاخر بل المجمل مع توصيته بما مر الى غير ذلك وكيف كان لا اجاد السيد حيث قال ان العلم
بصحة نقل القران كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقايع والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة
فان العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت حدا لم تبلغه ما ذكرناه لان القران
معجز النبوة وماخذ للعلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية
حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا مع
العناية الصادقة والضبط الشديد وان العلم بتفصيله وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته والهاشيا
حيث قال على هذا يحتمل كل اية منه ان تكون محرفة مغيرة وتكون على خلاف ما انزل الله فلا يكون القران حجة
لنا وتنتفي فائدته وفائدة الامر باتباعه والوصية به وعرض الاخبار المتعارضة عليه فلا سيما في ما سمعت
مخالفة القمي في تفسيره بل والكليني وصاحب الاحتجاج لو ثبت بل وجماعة من الاواخر فكم من مثله هذا ولا
وهيبة تعتد بها في ذلك لاتفاقهم على انه لو وقع النقصان لم يقع بما يغير الباقي حكما مع ثبوته بسيرة اهل الاسلام
فان احدا الى عصرنا لم يقدح في دلالة اية من القران ولم يتامل فيها باحتمال ان تكون مقيدة او مخصصة او غير
ذلك وقد اسقط ما يكشف عنه فضلا عن الاجماعات المنقولة المحفوفة بالقراين العلية ومثله الكلام في
الزيادة فقط ولاسيما المعجزة منها والدليل الدليل بل وتفرد اهل البيت حيث انه لو كان لاظهروه والعادة
في مثله التواتر بل جميع ما مر في الاول يجري فيهما بادنى تغيير مع ان جماعة نقل الاجماع على نفيها مطلقا ثم هذا يرد
على الجماعة حيث انه لو صح ذلك لصح هذا على ان بعض ما استند واليه يدل عليه كخبر الوضوء واخبار اية الغدير
وقضية ابن مسعود ولو لم يصح لم يصح لاشتراك الماخذ ولا يجديهم عدم وروده نصا بالخصوص بل ورود
بعض اخبار الاحاد المنافية له فانه على هذا يصير حكمه حكم خبر الواحد فانه لا يفيد اكثر من تعيين العمل وهو لا ع ولا

يقول به احد واما الايراد بقدح التواتر في السبع فيرد عليه ان عدم تواترها لا يستلزم عدم تواتر الجميع بل
لو تواتر واحد منها لتم المدعى على انه لو لم يتواتر السبع لا يستلزم عدم تواتر القران لبيان الملازمة انه اما ان
يكون الجميع متواترا او بعض افرادها او بعض اجزائها وعليه اما ان يتم منها القران او لا او لا يكون شيء
منها متواترا وغير الاول منها باطل فتعين هو لانه لا يتصور منها غيره اما بطلان الاخير فلاستلزامه عدم تواتر
القران وقد تقدم بطلانه واما غيره فلاستلزامه ظهور الفرق بين المتواتر وغيره ووضوحه بل معلوميته
بشهادة العادة القطعية وتوفر الدواعي عليه مع عدم حصوله بل عدم احتماله من احد وايضا نقول معظم
علماء الاسلام حكموا بتواترها ومن قولهم يحصل العلم به ولا سيما مع دقة انظارهم وفهمهم وادراكهم و
استحضارهم وتدينهم وقرب عصرهم على انه يكفي اخبار ثلثة منا ومن العامة من عددهم اكثر ممن يحصل بخبرهم
التواتر كالعلامة والشهيدين والمحقق الثاني وتلميذه وابي العباس والصيمري والعاملي والبهائي والحاجبي
العضدي والجزري كما عن جمع الجوامع وغيرهم فضلا عن نقل غير واحد منهم الاجماع عليه فالثاني بيان قال
اولهما وقد اتفقوا على تواتر السبع وثانيهما وقد اجمع العلماء على تواتر السبعة ولو قيل السبعة لا يحصل بها
التواتر فضلا عما احتملوا فيه قلنا نمنع عدم حصول التواتر بالسبعة مع ان اسناد القراءة اليهم لا يستلزم اسناد
القراءة اليهم لاحتمال ان يكون المقروء متواترا دون قراءتهم وانما الكلام فيه بل هو المعين فانه لولاه لزم ان يزيدوا
في القران او ينقصوا عنه مثل زيادة من في تجري من تحتها الانهار واسقاطها وهكذا وبطلانه ضروري
فانه لو كان ذلك لشاع وذاع بل وتواتر فان قبح ذلك مما لا يخفى على ذي مسكة فكيف يجوزه عاقل فضلا
عن فاضل وكيف يمكن عنهم علماء الاسلام بل امرائهم ولو فرضنا صدور ذلك منهم سهوا لوجب شيوعه
وذيوعه بالعادة فلا وجه له اصلا ولو قيل تواتر السبع يقتضي الحكم بصحة صلوة من ترك البسملة لانه قد قرأ
بالمتواتر من قراءة حمزة وابي عمرو وقالون وورش عن نافع وقد حكموا ببطلان صلوته فهذا تناقض قلنا نمنع التناقض
فان ترك البسملة يحتمل ان يكون من باب الحكم بالجزئية وكونها للافتتاح لا من باب الحكم بثبوت تواترها وعدمه
بل هو المعين لما يأتي فلا تناقض فما يجاب عنه بان كلامهم ان كلما تواتر يجوز القراءة به ليس على عمومه بل
خارج عنه البسملة فكانهم ارادوا ان ما عدا البسملة من المتواتر يجوز القراءة به في الصلوة فيه ان ذلك انما
يتم لو كان الحكم ببطلان الصلوة بتركها لا باعتبارها في الصلوة تعبدا لا من حيث كونها جزءا للسورة مع انه ليس
كذلك بل لاجل حكمهم بانها جزؤها واستدل بالنبوي والوصوي ان القران نزل على سبعة احرف مع ادعاء
تواتره عن بعضهم وانها متواترة والا لكانت غير متواترة وكل من القران فبعضه غير متواتر وقد بطل
لما مر من توفر الدواعي على نقله للتحدي والاعجاز وكونه اصلا لسائر الاحكام ولا يمكن ان يصار الى احدها
بعينه فيقال هو المتواتر دون غيره وذلك الواحد هو القران لانه تحكم باطل لاستوائها بالضرورة واورد
بان ما مر من دليل وجوب تواتر القران لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعد جمعه فالظاهر
انهم اكتفوا فيه بتكثير نسخ هذا الكتاب الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن جعل اصل
القران المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف والظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من ابعاض القران الا بهذا الوجه

وهو

وهو وجوده في هذا الكتاب المتواتر وعلى هذا فالاستدلال على تواتر القراءات السبع بما ذكره ضعيف جدا اذ
بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احدى القراءات لا بعينها لا خصوص بعضها ولا جميعها
فالظاهر انه لا بد في اثبات تواترها من التفحص والتفتيش في نقلتها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر
فمتواتر والا فلا والذي ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد
التواتر فكانه لا يظهر في هذه الاعصار ويرد على الاول مع دلالته على حصر القراءة فيها نظرا الى وروده
في مقام البيان وقلة منهم لم يقولوا به انه يحتمل اللغات بان يقرؤا مثل هلم في مكان تعال وبالعكس اي
ذلك واللغات بمعنى ورود القران باللغات المختلفة من العرب في الكلمات المختلفة والاقسام المعنوية كالامر
والنهي والقصص ونحوها وصفات التلاوة كالاظهار والادغام والتفخيم والترقيق والمد والامالة والتخفيف
الهمزة لاختلاف العرب فيها والبطن خاصة والبطن والظهر معا ففي النبوي ان القران نزل على سبعة احرف
لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي اخر ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن
الى غير ذلك لكن بعضها لا يصح بل قيل اختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا فضلا عن معارضته
بمثله بل باقوى منه فانه روى زرارة عن الباقر عليه السلم ان القران نزل واحد من عند واحد وفضيل بن
يسار عن الصادق عليه السلم في الصحيح ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا
اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وعلى الثاني انه لا يثبت تواتر الجميع بل ما يحصل به الاعجاز
والتحدي ويحفظ به اصل سائر الاحكام وذلك يحصل ببعض من كل منها كما مر مضافا الى ان توفر الدواعي
لو استلزم التواتر لاستلزم في الجملة فيكفي ثبوته بكثرة التسامع والتضافر كوجود اسكندر فيكفي فيه
تواتر احدها وما قال من استلزامه التحكم قلنا كلا فانه انما يلزم اذا ادعى تواتر احدها بعينه ولا يلزمه بل يمكن
ان يقول بتواتر احدها لا بعينه فلا تحكم كما لا فساد على ان للخصم ان يقول اني احكم بتواتر احدها خاصة لثبوت
تواتره دونه فادعاء الضرورة في استوائهما مع كونه خلافيا بين العلماء غير مسموع فتامل ومنه يبين ما في
احتجاج العلامة على تواترها بانه لو لم تكن متواترة لخرج بعض القران عن كونه متواترا كمالك وملك واشباههما
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردا عن القراء السبع وليس تواتر احدهما اولى من
تواتر الاخر فاما ان يكون متواترا وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا لخرج عن كونه قرانا
هذا خلف وعلى الايراد ان ما ذكر لوجوب التواتر ان تم فانما لا يختلف حاله بالنظر الى زمان دون زمان
لعموم المقتضي قوله واما بعد جمعه فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثير نسخه الذي جمع قلنا ان كان المجموع جميع
ما نزل فيتم وهو خلاف الفرض وان كان بعضه فلا فان توفر الدواعي ان كان على جميع ما نزل فيلزم
منه تواتر المجموع وغيره مما نزل ولا يمنع الجمع عن تواتر غيره لوجود المقتضي وعدم كون الجمع مانعا عنه
والا فلا يلزم منع الملازمة وهو منع كون التوفر مستلزما لتواتر جميع ما نزل بل يكفي فيه تواتر ما يحصل به التحدي
ويعجز عنه وهكذا وهو خلاف الفرض على ان الجمع لا يصح ان يكون بغير ما كان منزلا او لبعضه لما مر من
حكم العادة بضبطه ونقله واشتهاره وبلوغه الينا بالتواتر وانهم ما اكتفوا بالبعض والا فتواتره واما

واما جمع عثمن فقد عرفت ما فيه ولا حاجة فى التواتر الى الحفظ لحصوله بما كتبوه وضبطوه لو اريد منه
منه ظهر القلب وبه ونه لا يلزم رفع التواتر كما هو ظاهر وان اريد الحفظ فى خارج الكتاب قلنا تكثر
نسخ ذلك الكتاب لا يستلزم استغنائهم عن ضبط غيره وحفظه لتوفر الدواعى على نقله ايضا فرضا و
بالجملة هذا يرجع الى منع الملازمة وقد فرض تسليمها فانه لولاه لما صح ما ذكره فان الكلام راجع الى ان
توفر الدواعى انما يستلزم تواتر بعضه لا كله وهو يحصل بذلك الكتاب والا فلا ينفع ما ذكره وما ذكره
من ان بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احدى القرات لا بعينها لا يترتب على ما ذكره
من القدح فى توفر الدواعى بعد زمان الجمع فان مقتضاه تواتر ما وافق من السبع ذلك الكتاب فتكون احدى
القرات بخصوصها متواترة على ان ما ذكره من تواتر احدها لا بعينها لا يصح فان السبع لو لم نعلم من اربابها
لم نعلم موافقة الكتاب لها او لبعضها بخصوصها او لا بعينها وان علمت فما وافقه متواترة وان علم بعضها
فان وافقه فمتواترة والا فلا فاين لا بعينها وبوجه اخر ظاهر كلام القدح فى تواتر السبع بالنسبة الى النبى
بان تواتر الجمع يمنع عن تواتر غيره فهو يقتضى تواتر ما كان موافقا للجمع فهذا تواتر واحد منها بخصوصها
ولو فرض تواتر احدها لا بعينها من الخارج لا ينفع هنا فان الكلام فيما يلزم تحصله مما ذكر من الجمع على انه
لا يصح بنفسه ايضا التساوى الجميع فرضا ومما مر يتبين ان ما استظهره من توقف تواتر السبع على التفحص فى
رواتها غير لازم لامكان ثبوته بالتسامع والتظافر وتلقيها بالقبول من علماء الاسلام فضلا عن حكم
العادة كما ان ما ذكره من ان بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكانه لا يظهر فى هذه الاعصار لا يصح
فان الموجود عندنا لا يخرج عن السبعة فيكون قراءة احدهم قطعا فقراءة بعضهم متواترة قطعا وقوله
دون ما عداها وهى قراءة ابى جعفر ويعقوب وخلف لا يصح فانها مشهورة ايضا بل حكى الشهيد تواترها
كالسبعة واستجود تواترها فى المقاصد العلية وهو الظاهر من الطبرسى بل يستفاد منه الاجماع على
اتباعهما جميعا ووافقه فى الاتباع جامع المقاصد والروض معللا ثانيهما صريحا بان شهادة الشهيد
بتواترها لا يقصر عن نقل الاجماع بخبر الواحد وهو ظاهر اولهما وفيه نظر بل فى الاخير جعل تواترها
مشهورا بين المتاخرين قائلا مع ان بعض محققى القراء من المتاخرين افرد كتابا فى اسماء الرجال الذين
نقلوها فى كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر فى التواتر وكيف كان فعلى هذا ينبغى ان لا يفرق بينها
وبين السبعة للزوم القراءة فى الصلوة وبرفع تواترها لا يرتفع التكليف قطعا فيتخير بين الجميع ولو
قلنا بالشك فى البقاء للزم القراءة على القول بكون العبادات اسامى للصحيح منها بل عليه يلزم الاتيان
بالجميع ان لم يتحقق الاجماع على العدم وعلى الاخر لا يلزم للاصول والشك فى التكليف ولا يجرى الاستصحاب
لعدم تعلق التكليف المستند الى الدليل بالنسبة الينا نعم لو فرض تواتر السبعة دون الثلثة تعين
قراءة الاولى للزوم الامتثال ولا يحصل الا بالواقع وهو القراءة بالاولى دون الثانية مع الشك
فى شمول ادلة حجية خبر الواحد لها واما لو قيل بشهرة الاولى دون الثانية فلو اغمضنا عما مر من نقل
المتواتر المؤيد بما مر تعين الاولى ايضا لو قلنا بكون العبادات اسامى للصحيح منها واما لو قلنا بكونها

اسامى

اسامى للاعم فيمكن القول بعدم الوجوب بناء على عدم حجية الشهرة والشك فى التقييد ومع ملاحظة
ما مر من نقل التواتر يمكن الاكتفاء بالاخيرة ايضا مط لكن هذا كله على تقدير عدم حكم العادة بتواتر
القران واما على تقديره كما هو الحق وعدم ثبوت التواتر فيها فالحق عدم جواز قراءتها نظرا الى حكم العادة
بعدم كونه قرانا ومنه ينقدح ما فى الايراد بالشواذ قائلا وذلك مثل قراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات على ان مخالفة الكل لقراءة ابن مسعود يفيد القطع بعدم كون ما ذكره من القران
بل يحتمل قويا كون المتتابعات تفسيرا او مذهبا كما يؤذن ثبوتها عندنا بالسنة فجعلها فى حكم الخبر كما
عليه بعض العامة باطل لعدم الدليل على حجية مثله كيف وهو ليس بقران لما مر ولا خبر باعتقاد الراوى
مع عدم انحصار الاشتباه لاحتمالات اخر ككونه اجتهادا منه او خبرا عن مجهول حاله فرع جميع ما مر بان تواتر
جميع ما نزل بل السبعة وعدم الزيادة فيه وعدم حجية الشواذ بقى امور الاول ان القرات السبع او
العشر على تقدير تواترها هل فيها غير متواتر قال الشهيد الثانى ليس المراد بتواترها ان كل ما ورد منها
متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل منها فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه
جماعة من اهل هذا الشان وهو يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره البهائى والحاجبى والعضدى من ان
المتواتر من السبع ما هو من قبيل جوهر اللفظ نحو ملك ومالك لا ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين و
الامالة وتخفيف الهمزة ونحوها الا ان اولهم عبر عنه بما هو من قبيل الاداء واقتصر اوسطها فى التمثيل
بالاول والثالث وثانيهما زاد الثانى ويحصل بالاختلاف الاول الفرق بينهما فى الاعراب لدخوله فى
الاول دون الثانى وبه اعترف بعضهم بل ظاهر اخيرهم دخوله فى كلام الاخرين معا الا ان الكل ينفع لو
ارادوا بالاداء والهيئة ما ياتى كما يحتمل غيره بان يكون المراد عدم حصول التواتر فيها ولو فى الجوهر ونقل
نجم الائمة عند قول الحاجبى واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض تساءلون به والارحام بالجر فى
قراءة حمزة ثم قال والظاهر ان حمزة جوز ذلك بناء على مذهب الكوفيين لانه كوفى ولا نسلم تواتر القرات
السبع وقال الزمخشرى واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر
الشركاء على اضافة القتل الى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشئ لو كان فى مكان الضرورات
لكان سمجا مردودا كما سمج ورد زج القلوص ابى مزادة فكيف به فى الكلام المنثور فكيف به فى القران
المعجز بحسن نظمه وجزالته والذى حمله على ذلك انه راى فى بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو
قرا بجر الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم فى اموالهم لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب
ولما ذكرا نسب الجزرى والبهائى الى الاولى انكار تواتر السبع مط وانت خبير بان كلامهما يحتملان انكار تواتر
الاعراب ولا سيما الثانى فانه لا يحتمل غيره والعجب من جماعة حيث وافقوه فيه وقد عرفت انه كلام اخر بخصوصه
ومما يشهد له عد الطبرسى ما مر من قراءة ابن عامر شاذا مع ان ظاهره تواتر السبع واجماعنا على جواز اتباعهم
كما سمعت ويؤيده ما ذكروه من خلو الكتب العربية عن الاعراب ويقابل الجميع كلام المعظم حيث انهم حكموا
بتواترها واطلقوه ومنهم العلامة حيث قال الرابع فى تواتر القرات السبع لنا لو لم تكن متواترة لخرج بعض

القران عن كونه متواترا كملك ومالك واشباههما والثانى باطل فالمقدم مثله الا انه يحتمل موافقة للحاجبى
نظرا الى التمثيل وجعل الجزرى الحاجبى واما فى تفرقته بين الاختلاف اللفظى والادائى بل جعلهما واحدا
وقال اذا ثبت تواتر ذلك كان تواتر هذا اولى اذ اللفظ لا يقوم الا به او لا يصح الا بوجوده وقد نص على
تواتر ذلك كل ائمة الاصول وعد منهم الباقلانى وقال ولا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك وكيف كان
منها يكون من قبيل الهيئة والاداء بما لا يختلف خطوط المصاحف فيه وهو كما ترى ظاهر فى خروج
الاعراب عنه وبه اعترف الجزرى وحجتهم على عدم وجوب التواتر عدم اقتضاء ما ذكروه من توفر الدواعى
على نقل القران للتحدى والاعجاز وكونه اصلا لسائر الاحكام له اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعى
اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدى والاعجاز فلانهما لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذى وقعا
من مادته وصورته التى لها مدخل فيهما واما الهيئة التى لا مدخل لها فى ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة
الى تواتره بل يكفى فيها الحوالة الى ما هو دأب العرب فى كلامهم من المد فى مواضعه واللين فى مواقعه وكذا
امثالهما واورد بانه لا شك ان القران ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادى له كذلك الهيئة جزء
صورى له فاذا ثبت ان القران لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة
ليست جزء اللفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقله تواتر نقلها قال فان
قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احدها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين
تلك الهيئات والمطالب الهيئة المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعى على
نقل القران لا يجرى فى الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر فى صلاحية كون القران
متحدى به وفى كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر فى ذلك فلم يلزم ان كل ما هو
من قبيل الجوهر لا بد ان يكون متواترا فليتامل وفيه مع اصل الحجة نظر اما فى اصل الحجة فلان المستند
فى التواتر لو كان حفظ القران للاعجاز والتحدى وكونه اصلا لسائر الاحكام كما ذكروه لا يفيد تواتر الجوهر
جميعا ولا الهيئة فان ذلك يحصل بدون تواترهما فان مدار الاولين على الفصاحة والبلاغة فيمكن حفظهما
بدون حفظ جميع جواهر الالفاظ فضلا عن الهيئة كما ان عدم تغيير الاحكام لا يستلزم عدم تغييرها مطلقا
الا ان الحجة ليست ذلك بل العادة من اهل الاسلام فى مثل هذا المعجز العظيم الذى هو اصل الدين ويشتمل
على ما لا يحيط بعلمه البشر ولا ينتهى عجائبه مع كثرتهم واشتمالهم على نفوس قدسية ارتقت عن مراتب
الاواسط وتلت مراتب العصمة وهى تقتضى حفظ ما له من الكتاب وما يكون توقيفيا بل ما يحتملها وهو
يعم الجوهر وما يكون توقيفيا من الاعراب ونحوه بخلاف ما هو مرجوع الى اللغة قطعا ولا يختلف اهل اللغة
فيه واما فى الايراد فلان ما ذكره من انه لا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر تواترا انما يتم لو لم يكن تواتر
السبع بتكثير المصاحف بل بنقل اختلاف الالفاظ كما وكيفا بالقراءة من الحفظ وهو فى محل المنع كيف وبناء
كلام الجماعة فى تواتر السبع على ما ذكروه فى تواتر اصل القران من توفر الدواعى على نقله لما مر فان تم لا يستلزم
تواتر اكثر مما ذكروه مما لا يخالف خط المصحف ولا المعنى والا فلا على انه لو ثبت تواترها على الاعم او على القراءة

للكى

لامكان ان يقال المحفوظ بالتواتر هو القدر المشترك فى الادائيات بخلاف الجوهريات الا ان الحق ان البناء يحتمل الامرين
كما مر اداء وقد اجاب عنه الكاظمى بانه قد انعقد الاجماع على عدم وجوب تواتر تلك الهيئة وهو كما ترى و
ما مر بل يبين ما فى كلام الشيروانى من ان هذا الفرق محل نظر لان توفر الدواعى اما ان يقتضى النقل
لجميع خصوصيات القران متواترا اولا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثانى لا يجب تواتر
خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه ربما لم يتفاوت الحال فى التحدى واستنباط الحكم باختلاف مثل ملك
ومالك ودعوى ان اختلاف الجواهر يستلزم اختلاف الاحكام او يخل بالتحدى وغيره لا يستلزم ذلك
الحكم بل ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر مضافا
الى ان الحركات والسكنات لا مدخل فى الهيئة والاداء لو صار ابهامهم مرارا بان انكار تواتر الاعراب ومنه
الجزم من بعض الائمة مطلقا ومن الزمخشرى فى الجملة واحتمال كلام الحاجبيين بل ظاهر ثانيهما الاول كما ان صريح
الجزرى كظاهر الاكثر تواتره وفى حكم الحركات البنائية وحركات الحروف فى اوائل الكلمة واواسطها وكيف
كان ما يخرج الكلمة عن طريقة اللغة وقراءة القراء جميعا لا ريب فى عدم جوازه وفساد القراءة وبطلان
العبادة به وكذا ما كان مخالفا لقراءة القراء خاصة اذا كان مغيرا للمعنى بل ما لم يكن مغيرا له ايضا للمنافاته
لقاعدة الاشتغال اليقينى المقتضى للبراءة اليقينية والشك فى الامتثال به والاصل والامر بالقراءة
كما يقرأ الناس وبما علمتم والنهى عن غيرها فى الاخبار المروية فى الكافى المؤيدة باتفاق الطائفة قديما و
حديثا الا فى الاخير فان المحكى عن السيد تجويزه ويرده ما مر بل الاجماع بل من سبقه ولحقه بل الاول مخالف
لاجماع المسلمين كيف ولا يصدق عليه القراءة قطعا واما تواتره فحاله يبين مما مر ثم انه هل يجوز القراءة
بما حكم بشذوذه من السبع ظاهر الاكثر نعم ويعم ما دل على جواز اتباعها من الاجماعات وغيرها وقد سمعت
ما مر عن الشهيد الثانى الثانى انه لا ريب فى تواتر البسملة فى جميع السور عدا البراءة فان المتواتر فيها عدمها
ولا خلاف فيها الا ما ربما يحتمل من ابن عباس انكار الثانى كما يأتى وهو مدفوع بالاجماع والتواتر على
خلافه كما لا خلاف فى كون البسملة المتوسطة فى سورة النمل جزءا منها تحقيقا ونقلا فى ط ومجمع البيان
بل عليه اجماع علماء الاسلام تحقيقا ونقلا من ثلة منهم العلامة والكاظمى والامدى والشيرازى وغيرهم واما
فى غيرها وغير البراءة مما افتتح السور بها فقد اختلفوا فيها فمنهم من نفى جزئيتها مطلقا كالحاجبى ومنهم من اثبتها
وهم بين مطلق لجزئيتها ومفصل بين كونها جزءا من كل سورة وهو الحق وبين كونها جزءا من القران دون السور
فتكون جزءا من كل سورة على الاول ومن القران دونها على الثانى وبين مفصل لها بين الفاتحة وغيرها
فجعلها جزءا فى الاولى دون غيرها وهو المحكى عن الاسكافى منا وغيره من العامة وبين كونها اية من القران دون
سورة من سوره لا ايات وانما كررت فيها عن الله منهم كالعضدى كما عن اواخر الحنفية لنا اجماعنا المحكى
بالتواتر ظاهرا او صريحا وممن حكاه الشيخ والقاضى والعلامة والشهيدان والمحقق الثانى والاحسائى والبهائى
والفاضل الثانى والخراسانى واول المجلسيين والكاظمى والنراقى وعد المحقق كونها جزءا من كل سورة قضية مسلمة فى
المذهب على ان العادة القطعية حاكمة بانها لو لم تكن جزء القران لم يصر خلافه ظاهرا واشتهر فان وجودها فى

فى القران بالتواتر تحصيلا ونقلا متواترا وتلاوتها كغيرها من دون نكير وكتبها بخط القران ولونه كذلك
وتجريدهم القران من الزوايد حتى التعوذ دونها واصرارهم عليها كما يظهر من الانكار فى كتب اسامى السور والاعشار
والنقط كما عن قوم بل عن الصحابة وسراية خروجها الى غيرها كالمكررات وغيرها كالفاتحة وترتب الاحكام
الشرعية على الدخول والخروج فى البذور واشباهها بل فى الاحكام الاولية كدخولها فى القصد فيما استحب
قراءتها من السور بل القران ولا سيما فى الصلوة كما فى الفاتحة بل وغيرها فى الفرائض وغيرها مما لا يجوز
فعلها بدون سورة معينة وغيرها وبطلان الصلوة بتركها عمدا لو كانت داخلة فى السورة وعدمه على تقديره
عدمه وكراهة قراءتها للمحدث بالحدث الاكبر كالجنب والحائض والنفساء او حرمتها وكذلك مسها للمحدث
بالحدث الاصغر وعدم جواز مسها للمحدث بالحدث الاكبر واهتمامهم فى ضبط الاحكام الشرعية وتنقيحها و
لا سيما من نبينا واوصيائه عليهم السلام مع عدم ظهور داع قويا او مظ للاخفاء فى المدة المتمادية وعموم البلوى
بالبيان والسؤال وكون الحاق غير القران به امرا عظيما منكرا جدا وعدم ظهور الدخول عنهم يورث العلم بالدخول
واذا ثبت جزئيتها للقران ثبت جزئيتها للسورة لعدم قول احد بينهما على هذا التقدير على ان المتبادر فى غير
البراءة وضع الكتابة ولنعم ما قال ابن عباس لما ترك الناس قراءة البسملة فى اوايل السور سرق الشيطان
من الناس اية كما قال من تركها فقد ترك مائة اية واربع عشرة اية من كتاب الله تعالى الا ان فيه شيئا اعتذر
عنه باحتمال التوبيخ بان الله قد تركها فى موضع وانتم تركتموها فى كذا موضعا والاعتقاد بكون البراءة كغيرها
وادخال النمل والنظر الى نزول الفاتحة مرتين على ان العلامة والثانيان والشيرازى رووا عنه مائة و
ثلث عشرة اية بل الشيرازى رواه عن غيره ايضا مع انه لو صح لاشتباه لم يناف المقبول مضافا الى ما المخصوص
جزئيتها للفاتحة من اجماعنا تحصيلا ونقلا متواترا ظاهرا او صريحا ممن تقدم كالشيخ والطبرسى والعلامة و
الشهيدين والمحقق الثانى وتلميذه والاحسائى واول المجلسيين والكاظمى والبحرانى وغيرهم كالمحقق وصاحب
المدارك والاصفهانى وغيرهم واستفاضة اخبارنا فمنها ما رواه الشيخ فى صحيح ابن مسلم قال سالت ابا
عبد الله عليه السلام عن السبع المثانى والقران العظيم هى الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال
نعم هى افضلهن والصدوق فى مجالسه وعيونه عن العسكرى عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام فى حديث
انه قال بسم الله الرحمن الرحيم اية من فاتحة الكتاب وهى سبع ايات تمامها بسم الله الرحمن الرحيم وفيهما عنه
ايضا عن ابائه عن امير المؤمنين قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام اخبرنا عن بسم الله الرحمن الرحيم اهى من
فاتحة الكتاب قال فقال نعم كان رسول الله صلى الله عليه واله يقرؤها ويعدها اية منها ويقول فاتحة
الكتاب هى السبع المثانى وهما مرويان فى تفسير العسكرى ع ايضا وزيد فى ثانيهما فضلت فضلت ببسم الله
الرحمن الرحيم وهى الاية السابعة منها والعياشى عن يونس بن عبد الرحمن عمن رفعه قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم قال هى سورة الحمد وهى سبع ايات منها بسم الله الرحمن
الرحيم وعن ابن مسلم عنه عليه السلام ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ان الله تعالى من على بفاتحة الكتاب
من كنز الجنة منها بسم الله الرحمن الرحيم الاية التى يقول الله تعالى فيها واذا ذكرت ربك فى القران وحده ولوا على ادبارهم

نفورا الى غير ذلك هذا ولو لم يفد ما مر الا الظن بجزئيتها للسور لكفى فانها لا تخرج عن كونها حكما موضوعيا
ويكفى فيه الظن كغيره ولو قيل بذلك يلزم ادخال الشواذ فى القران اذا ثبتت بالاحاد كالتتابع فى صوم اليمين
قلنا ثبوتها مظنون العدم بل مقطوعه كما مر ومع ذلك الفرق ظاهر فان البسملة ثابت جزئيتها بالاتفاق ولو فى
النمل وكونها موجودة فى غيرها ايضا بالتواتر غاية الامر اختلف فى كونها فى ساير المواضع جزءا او لا فان لم تحكم العادة
فى مثل ذلك بالتواتر ولا اجماع على عدم جواز الحكم فيه بالظن فيثبت به ولا سيما مع توقف البراءة اليقينية على
قراءتها فان وجوب الفاتحة يقتضى قراءتها بأسرها ولا تحصل بدون قراءتها وليست من كلام الادميين حتى
يتعارض الوجوب والحرمة وهكذا فى السورة على القول بوجوبها فى الصلوة ولا بعد ادلة القران وفى غيرهما الحكم
اولى وهو ظاهر ومنه يبين الحكم بكون البسملة فى غير النمل اية او جزء اية بل الحكم فيه اولى نظرا الى ان الحكم فيه بعد
كونها قرانا فقول المشهور بين النقلة كونها اية برأسها وكونها جزء اية فى غير الفاتحة كما عن الشافعى ومنه يبين الحكم فى
تعداد آى السور والقران واختلافها بالقصر والطول ومنه اية الكرسى واستدل بالنبوى عن ابى هريرة انه قرأ
بسم الله الرحمن الرحيم فى صلوته ثم قرأ الحمد لله رب العالمين الى اخر الفاتحة ثم قال والذى نفسى بيده انى لاشبهكم
صلوة برسول الله صلى الله عليه واله وبما رواه الكلينى عن معوية بن عمار فى الصحيح على الصحيح قال قلت لابى عبد الله عليه السلام اذا
قمت للصلوة اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فى فاتحة القران قال نعم قلت فاذا قرأت فاتحة القران اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
مع السورة قال نعم وعن يحيى بن عمران قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام جعلت فداك ما تقول فى رجل ابتدأ ببسم الله
الرحمن الرحيم فى صلوته وحده فى ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشى ليس بذلك باس فكتب
بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه يعنى العياشى والشيخ فى الصحيح عن صفوان قال صليت خلف ابى عبد الله عليه السلام اياما فكان
يقرأ فى فاتحة الكتاب ببسم الله الرحمن الرحيم فاذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم واخفى
ما سوى ذلك وانها منزلة على النبى صلى الله عليه واله مع اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه واله لا يعرف ختم سورة
وابتداء اخرى حتى نزل جبرئيل ببسم الله الرحمن الرحيم فتكون من القران حيث انزلت وبان القراء يقرؤنها فى اوايل
السور كغيرها من الايات والكل منظور فيه لعدم دلالة شئ منها على الجزئية اما الاخبار فلان الاول والرابع منها
فعل وغيرهما مشتمل على الامر بالقراءة والكل اعم واما الاخيران فلعدم منافاتها لكونها للافتتاح كما لا يخفى و
للنفى مطلقا انه لم يتواتر انها من القران فى اوايل السور ولا تكون قرانا فيها لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبانها
لو كانت قرانا لم يخل اما ان يشترط القطع فى اثباتها او لا يشترط فان كان الاول فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية
بل ظنية فلا تصلح للاثبات وايضا فكان يجب على النبى صلى الله عليه واله اظهار كونها من القران حيث كتبت معه اظهارا قاطعا
للشك كما فعل فى ساير الايات وان كان الثانى فليثبت التتابع فى صوم اليمين بما نقله ابن مسعود فى مصحفه
وانها لو كانت من القران فى الاوايل وجب على النبى صلى الله عليه واله ان يبين كونها منها بيانا شافيا قاطعا للشك كما فعل فى ساير الايات
وانها لو كانت اية من كل سورة لتواتر كغيرها والجواب عن الاول ان العادة تحكم بانها لو لم تكن قرانا تواتر ذلك بل لم
تتواتر فيها مع عدم كونها قرانا فيها على انها ثبت كونها اية للسور التى فى اوايلها بما افاد العلم وهو الاجماع المنقولة
المتواترة فضلا عن غيرها ولا اقل من ان يفيد مجموعها العلم ومنه يبين الجواب عن الثانى على التقدير الاول وهو اشتراط

القطع فان ما مر افاده فضلا عما ستسمع غير ذلك مما يضر واما على التقدير الاخير فقد عرفت الفرق بين ما هنا و
بين القراءات الشاذة بانها موهومة لو لم تكن مقطوعا بعدمها بخلاف البسملة فان المظنون كونها قرانا فلم يلزم
دخول الشواذ واجاب عنه الامدي بانه لا خلاف في كونها من القران وانما اختلف في وضعها اية في اوائل السور
ولا يشترط فيه القطع ولهذا لم يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في عدد الايات ومقاديرها ولو لم تكن من
القران لوجب على النبي صلى الله عليه واله اظهار ذلك وابانته شايعا قاطعا للشك كما فعل في التعوذ بل و
الاظهار هنا اولى حيث كتبت بخط القران في اول كل سورة فان ذلك مما يوهم انها من القران مع علم النبي به
وقدرته على البيان بخلاف التعوذ لا يقال كل ما هو من القران فانه محصور يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القران
فانه غير محصور لا يمكن بيانه فلهذا اوجبنا بيان ما هو من القران ولم نوجب بيان ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب
بيان كل ما ليس من القران بل انما نوجب بيان ما يشتبه انه من القران وليس منه كالتسمية وهي امر واحد
محصور واورد عليه العلامة بانه ليس بجيد اذ لو لم يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله لجاز سقوط كثير من
القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران لا يقال انه يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن
ذلك الاصل لم يقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل
قطعا واجاب هو بانها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القران من غير شك والتكرار لا يخرج المكرر
عن كونه قرانا ولا الشك فيه والا لزم الشك في مثل ويل وفباي واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها قرانا
كغيرها من الايات وفي الجميع نظر اما في الجواب الاول فلان عدم التكفير لا يوجب عدم اشتراط القطع لاحتمال ان يكون
قطعيا وعدم التكفير لقوة الشبهة لا لكفاية الظن كما ياتي واما في الايراد فلان ما ذكره من جواز سقوط كثير من
القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران على تقدير عدم اشتراط تواتر المحل بعد ثبوت مثله غير لازم فان المفروض
تواتر البسملة في اوائل السور وغاية الامر عدم ثبوت المتواتر في جزئيتها فلا يلزم سقوط شيء من القران المكرر ولا
جواز اثبات ما ليس بقران كما هو ظاهر واما في الجواب الثاني فلان ما ذكره من ان التكرار لا يخرج المكرر عن كونه
قرانا ولا يورث الشك فيه والا لزم الشك في ويل وفباي ان اراد من التكرار الجنس لا ينفع لاحتمال افادة خصوصية
تكرار ذلك وعدم افادتها اخرى وان اراد الخصوصية قلنا لا نم فان البسملة لما كانت مما ثبت في الشريعة حسن
الابتداء بها في الامور مما يورث الشك في ان تكرارها في اوائل السور هل هو من هذا الباب ام لا بخلاف ويل
وفباي فانهما ليس فيهما شك في ذلك فبان ان الملازمة تامة وبطلان التالي اخرى ممنوع على انه لو اراد ان التكرار لا
يفيد المرجوح والشك المنع علما ممنوع وان اراد ظنا يرجع الى ما ذكره الامدي بل هو اولى بالظنية فان الامدي اخذ جزئية
سور البسملة في النمل في دليله بخلافه وهو يورث قوة ومما مر عن الامدي يبين الحجة للقول الخامس وعن الثالث
انه لو اراد بالبيان بيانا خاصا لكل اية فليس في غيرها ولا فيها وان اراد ما يرفع به الشك ففيهما موجود وهو
الاجماع الكاشف عن البيان بالعلم نعم في غيرها حصل اجماع المسلمين وفيها اجماع اهل البيت عليهم السلم ومنه الكفاية
وبالجملة لو لم يبين لم يبلغ ظهوره حد الاجماع المتواتر النقل وليس في غيرها غيره على انه معارض بمثله ومعلوم
بطلانه الفرق بينهما بان النفي غير محصور لا يمكن بيانه بخلاف الاثبات فانه محصور يمكن بيانه فان الكلام فيما يشتبه

حاله

حاله لان النفي الصرف وهذا منه بل البيان فيه اولى من العكس من حيث كونها عادم النظير او في حكمه مضافا
الى كونها مكتوبة بخط القران ومنزلة على النبي ص ومتواترة في الاوائل ومشتركة مع سائر الاجزاء في الاغلب
ومما مر يبين الجواب عن الرابع لو اراد الاشتراك في التواتر ولو اراد المماثلة في التواتر منعنا لزومها فان فيها
ما يوهم خلاف الجزئية وكونها للافتتاح دون غيرها ولو مكررة فلا اشكال اصلا وليس لسائر الاقوال
ما يعتد به **الثالث** ان المعوذتين من القران وخالف ابن مسعود كما هو مشهور ومن العامة فنفوا كونهما منه
لتعويذ النبي صلى الله عليه واله الحسنين عليهما السلام بهما لنا تواترهما بخط القران ولونه وضبطهما في المصاحف
على وجه الجزئية قديما وحديثا والتقرير القطعي من اهل البيت عليهم السلم عليها والعادة القطعية على انه لولاها
لاشتهر فضلا عن اجماعنا تحصيلا ونقلا بل اتفاق من عدا من المسلمين واستقرار اجماعهم عليها قال القاساني
بعد عد قول ابن مسعود مترو كان الاجماع مستقر بعده على خلافه (من العامة والخاصة على ص) وسبقه الى ذلك الفاضلان والشهيد والمحقق الثاني
وغيرهم مع عدم منافاة التعويذ لها هنا وجميع ما قلناه في البسملة بل في تواتر القران وعدم النقصان ياتي هنا
مضافا الى ما رواه الكليني في الصحيح عن صابر مولى بسام قال امنا ابو عبد الله عليه السلم في صلوة المغرب فقرا
المعوذتين ثم قال هما من القران ورواه الشيخ باسقاط ذيله وعن صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلم
فقرا بالمعوذتين في الركعتين والشيخ في الصحيح عن منصور بن حازم قال امرني ابو عبد الله عليه السلم ان اقرا المعوذتين
في المكتوبة والقمي عن ابي بكر الحضرمي قال قلت لابي جعفر عليه السلم ان ابن مسعود كان يمحو المعوذتين من المصحف
فقال كان ابي يقول انما فعل ذلك ابن مسعود برايه وهما من القران وفي طب الائمة عن ابي عبد الله عليه السلام انه
سئل عن المعوذتين اهما من القران فقال ع هما من القران فقال الرجل انهما ليستا من القران في قراءة ابن مسعود
ولا في مصحفه فقال ابو عبد الله ع اخطا ابن مسعود او قال كذب ابن مسعود هما من القران فقال الرجل فاقراهما
في المكتوبة فقال نعم الى غير ذلك خلافا في الرضوي ولا تقرا في صلوة الفريضة والضحى والم نشرح والم تر كيف ولايلاف
ولا المعوذتين فانه نهى عن قراءتهما في الفرائض لانه روي ان والضحى والم نشرح سورة واحدة وكذلك الم تر
كيف ولايلاف سورة واحدة وان المعوذتين من الرقية مردود بما مر ومما مر يبين الكلام فيما نسب الى ابن مسعود
ايضا من خروج الفاتحة من القران فانه مخالف لاجماعنا بل اجماع المسلمين كما مر وباقي فيها ما مر **الرابع** ان الضحى
والم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل ولايلاف على المشهور ومنهم الصدوق والشيخان والسيد بل في نهاية
الاحكام والتذكرة والتحرير انه قول علمائنا وفي كنز الفوائد نص اصحابنا وفي امالي الصدوق انه من دين الامامية
وفي اعتقاداته وعندنا انهما سورتان وفي الاستبصار ان الاولين واحدة عند ال محمد عليهم السلم ولا فارق وفي
السرائر انما اراد الانسان ان يقرا كل واحدة من سورة والضحى والم نشرح منفردة عن الاخرى في الفريضة فلا يجوز
له ذلك لانهما سورة واحدة عند اصحابنا بل يقراهما جميعا وكذلك سورة الفيل ولايلاف فالكل كما ترى ينبئ عن الاجماع
وبه صرح في الانتصار وفي الكفاية كيف والاستقراء في كلامهم يؤذن العلم باتفاقهم على كفاية الظن فيه وهو حاصل
بما مر فضلا عما في التبيان ومجمع البيان والشرايع من ان رواية اصحابنا انهما سورتان وعن النصوص منها الرضوي كما
مر ومنها المروي عن العياشي عن ابي العباس عن احدهما عليهما السلم قال الم تر كيف ولايلاف سورة واحدة وعن كتاب القراءة

لاحمد بن محمد بن سيار انه روى البرقي عن القاسم بن عروة عن ابي العباس عن الصادق عليه السلم ومحمد بن علي بن محبوب
عن ابي جميلة عنه ع قال الضحى والم نشرح سورة واحدة والبرقي عن القاسم بن عروة عن شجرة اخي بشير النبال عنه ع
ان الم تر كيف ولايلاف سورة واحدة ومحمد بن علي بن محبوب عن ابي جميلة عنه ع مثله وما في المجمع من ان ابي بن كعب
لم يفصل بين الم تر كيف ولايلاف في مصحفه واستدل بصحيح زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلم الفجر فقرا
الضحى والم نشرح في ركعة وما رواه الفاضلان عن جامع البزنطي وكتاب المفضل والطبرسي باسناده عن
المفضل عنه ع قال سمعته يقول لا يجمع بين سورتين في ركعة الا الضحى والم نشرح والم تر كيف ولايلاف والاول
ام مع معارضته برواية زيد تارة اخرى بانه قراهما في ركعتين وثالثة بحكاية الاطلاق من دون تقييد بالركعة
او الركعتين والثاني يدل على خلاف المدعى غاية الامر فيهما دلالة على استثنائهما عن النهي عن القران وكيف كان
اندفع ما بنى عليه جماعة من نفي الدلالة على الوحدة ونفي حجية الرضوي والمرسل المتقدمين من الاخبار فجنح بعضهم
الى التعدد ونفى اخر حسن ذلك ومتانته وقطع بالتعدد اخر واستحسنه اخر بعد نفيه البعد عنه ولم الاثبات
في المصاحف كذلك ويرد بما مر هل تكون البسملة بينهما جزءا فيجب قراءتها اليه ذهب كثير ولا ريب فيه على القول
بالتعدد لما مر مما افاد العلم بكونها جزءا من كل سورة عدا البراءة واما على القول بالوحدة فيقتضي ذلك ضبطها
في المصاحف على وجه الجزئية مع اشتراكها لسائر البسملات في كل شيء الا كونها وسطا وهو مؤكد للجزئية فالعدم
في سائر الامر ولا اشتراكها مع غيرها التواتر لتوفر الدواعي على نقل مثله ورفع الالتباس وهو مقتضى استصحاب
الاشتغال قال الحلي والذي يقتضيه الادلة وعليه الاجماع ان الانسان اذا اراد قراءة الم نشرح مع سورة الضحى
بسمل في الضحى وفي الم نشرح والدليل على ذلك اثبات البسملة في المصحف فلو لم تكن البسملة من جملة السورة ما
جاز ذلك وهو اجماع من المسلمين ولا يمنع مانع ان يكون في سورة واحدة بسملتان كما في سورة النمل واصحابنا
اطلقوا القول بقراءتهما جميعا فمن اسقط البسملة بينهما ما قراهما جميعا وايضا الاختلاف في عدد اياتهما فاذا لم يبسمل
بينهما نقصتا من عددهما خلافا للشيخ في الاستبصار والتبيان والمحقق في مختصريه والشهيد في الدروس فنفوا جزئيتها وهو
المحكي من الاكثر لعلم الرضوي فاذا قرات بعض هذه السور الاربع فاقرا والضحى والم نشرح ولا تفصل بينهما وكذلك
الم تر كيف ولايلاف والاتفاق على انها ليست ايتين من سورة واحدة وما في التبيان والمجمع من ان الاصحاب لم
يفصلوا بينهما بالبسملة وقد سمعت قضية مصحف ابي وجوابهم ان الرضوي لا دلالة فيه كما هو ظاهر ولو كان دوه
ما مر والاتفاق سهو فان ما ذكروه من الاتفاق انما هو في انها اية وهو في مقابل من يقول بكونها افتتاحا او بعض
اية فلا ابعد ما كان فيه ولو كان فعارض بمثله بل اقوى لثابت بما مر كما في التفسيرين مع احتمالهما نفي كون الفاصل البسملة
بان يجعلهما سورتين ولا شاهد في مصحف ابي لعدم حجيته بل وعدم دلالة المحكي على الظ كما هو ظاهر ومنه يتضح
ما في التوقف كما في العبر وجامع المقاصد وغاية المرام الخامس انه هل يلزم كفر من اثبت كون البسملة من القران
عند من نفاه وبالعكس بناء على اشتراط التواتر في القران فيكون كل منكرا لما يكون مقطوعا به من الشارع نفيا
او اثباتا قال العلامة في المنتهى بعد اختياره تواترها وقوة الشبهة فيها منعت من تكفير المخالف وقال في نهاية الاحكام
والتذكرة ولا يكفر جاحدها للشبهة وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين وقال

الكاظمي

الكاظمي انما يلزم التكفير لو لم يكن لشيء من الطرفين شبهة قوية يخرج به عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما
لو كان معه شبهة كذلك فلم يلزم التكفير وسبقه اليه العضدي وعن البابلي ان الخطا فيها ان لم يبلغ الى حد
التكفير فلا اقل من التفسيق اقول الحق ان الكفر انما يحصل في امثال ذلك بانكار ما علم المنكر كونه من الشارع
سواء كان ضروريا او نظريا فانه يرجع الى انكار النبي او انكار صدقه وهو حاصل فيهما وعلى اي حال فالاجماع واقع
على كفره ثم يختلف حالهما في التكفير فان العمليات النظرية لا يتفق ان نعلم ان المخالف انكرها مع العلم بها فاذا
كان التواتر نظريا يحتاج الى جودة قريحة وفطانة تامة فيمكن ادراك ذلك من بعض دون بعض وبلوغ فهمه اليه
كذلك ومنه الحكم في الفروع كثيرا كما حكم بعضهم بان هذا ضروري ومتواتر وينكره اخر على ان الناس يختلف في
سرعة حصول العلم لهم وعدمها بدرجات متباعدة جدا ولاجاد المحقق الطوسي حيث قال وخفاء الضروري على
بعض العقلاء جائز فكيف بالقطعي النظري فلا يصير ذلك سببا للكفر ولا التكفير اما الاول فلعدم حصول العلم
فلم ينكر ما علم من الشارع واما التكفير فلانه فرع ثبوت انكار ما علم ولم يظهر لظهور انه لا يعلمه بل هو المقطوع به فرضا
في امثال ذلك فلا وجه للتكفير فيها ولا سيما مع ما ورد من درء الحدود بالشبهات ولا فرق فيما ذكر بين ان يكون
عدم العلم لكونه مسامحا وبين عدمه اما عدم الكفر على الثاني فظاهر فان الكفر مبتن على ما لم يحصل وهو انكار ما
علم من الدين ضرورة او بالنظر واما على الاول فلانه وان سامح لكن ظاهر انه لم ينكر ما علمه من الشارع فلا كفر غايته
الامر انه سامح في البحث والتفتيش فلو كان ذلك واجبا لزم الفسق بتركه لو كان كبيرة فاذن بان اعتبار قوة
الشبهة لا مدخلية له في الكفر ولا في التكفير هنا فان المدار على حصول العلم بالتواتر وعدمه ويمكن عدم حصول العلم
له نظرا الى اختلاف الناس في استفادة العلم من الاخبار كما مر وذلك لا يعد شبهة ولذا اختلف العلماء في الضروريات
في موارد كثيرة بان بعضهم يعد شيئا ضروريا واخر ينكرها بل ربما يدعي ضرورة خلافه وهكذا ولم يحكم احد منهم
بكفر الاخر نعم ربما يمنع عن حصول العلم شبهة سبقت الى ذهنه فلا يحصل له العلم من كلام الشارع بخلاف ما
لو كان مخلى وطبعه ومنه انكار بعض المتكلمين بعض ضروريات الدين نظرا الى استيناسهم بكلمات الفلاسفة وح
يعتبر فيها ما يجعل المكلف معذورا نظرا الى صعوبة حلها او قصوره عن ادراكه لقلة فهم او بلادة او نحوهما او
عامر بين الامرين الاختلافات الحاصلة في العقايد والعبادات بحق الكفر وعدمه ولكن مع جميع ذلك يتوقف
التكفير على العلم بما يحصل منه الكفر وما في حكمه فابلغ الاعتذار ابل عليك بالاحتياط فلا تغتر بمجرد بعض ما تسمعه
من بعض الفضلاء ان يجترى على تكفيرهم اعاذنا الله واياكم من شرور انفسنا ومن شرور الشياطين ثم هل يعتبر
قوة الشبهة في التكفير عند من خالف الحق خاصة او عنده وعند الطرف الاخر ايضا وظاهر قول التفتازاني كفره وعد
قول العضدي واما اذا قوي عند كل من قرار الشبهة من الطرفين الاخر فلا يلزم التكفير صريحا في الاخر وقال البا غوي
لا يكفي لعدم التكفير مجرد قوة الشبهة عند من يتمسك بها بل لا بد ان يكون لها قوة عند الاخر بحيث يعد صاحبها معذورا
في وقوعه في الغلط بسببها وفيهما نظر فان قوة الشبهة انما تعتبر بالنسبة الى المتمسك بها فان كفره يتوقف على كون
المنكر من الشارع قطعا فاذا كانت الشبهة قوية منعت من كفره وتكفيره واما بالنسبة الى الطرف الاخر فلا وجه
لاعتبارها في الكفر وهو ظاهر ولانه التكفير باي فان عد صاحبها معذورا انما يتوقف على الشبهة عنده

لاعند الاخر لعدم مدخليتها له بل يمكن العلم بخلافها له كما اتفق هنا لجماعة منهم فمنهم من ادعى التواتر في الجزئية كا
لعلامة وغيره ومنهم من ادعى القطع بالعدم كالحاجبي وهو ظاهر الا ترى انه لو كانت الشبهة قوية عند الاخر دون
من تمسك بها لا ينفع في شيء بل المدار عليه والباعث جعل قوتها عند احد تارة باعتبار انها توقع ظنا
او شكا او وهما بالقياس اليه واخرى باعتبار انها تحتاج الى مزيد تامل قال وحاصله ان يخرج المقام من حد الوضوح
الى حد الاشكال على ما صرح به في موضع اخر يعني العضدي وبه وجه كلامه وانت خبير بان جعل المدار على الثاني
لا يجدي فيما اراده فانه بهذا الاعتبار ايضا لا وجه لاعتبارها بالنسبة الى غير صاحب الشبهة كالاعتبار الاول
وهو ظاهر فلا محيص عما قلناه ووجه اخر بان معنى قوة الشبهة عند كل فرقة من الطرف الاخر ليس ان قوته
بالنسبة الى تلك الفرقة وتكون تلك الفرقة عاجزة عن حلها بل معناها ان تلك الفرقة مصدقة بان الشبهة
التي في الطرف الاخر قوية ولو بالنسبة الى ذلك الطرف كقول القائل عندي ان النمل اقوى من الذباب او قوى
عندي النمل على الذباب وهذا لا ينافي كون القائل مغلوبا للنمل فربما يكون لحل الشبهة من الطرف الاخر على
الطرف التام بالنسبة الى تلك الفرقة وان اعتقدا نحلها بالنسبة الى ذلك الطرف اصعب من خرط القتاد و
مجرد ما ذكره من قوة الشبهة عند من يتمسك بها لا يكفي في كون صاحبها معذورا اذا لم يعلم حقيقة الحال
وانه محجوج بالشبهة مغلوب لها وفيه ان ما حمله معنى قوة الشبهة لا يساعده اللغة ولا العرف ولا هو مفهوم
منه واما المثال فغير منطبق على الممثل له فان قوة الشبهة في الممثل له عند المكفر وهو في حكم القائل هناك
فانه المفهوم من قوله اقوى الشبهة عند كل فرقة من الطرف الاخر بل لا يحتمل غيره بخلاف ما ذكره من المثال
فان المفهوم منه ان القوة للنمل بالنسبة الى الذباب لا القائل وما ذكره من ان مجرد قوة الشبهة عند من يتمسك
بها لا يكفي غير جيد بل الكفاية ليس الا لان التكليف انما يرتفع من صاحب الشبهة بالعذر ولقوة العذر ليس
الا لافادته الاعذار يحتاج المكفر الى ظهور تلك الحالة له مع ان في الحاجة الى العلم بها نظرا فان المسلم لما كان محكوما
بالاسلام لزم الحكم ببقاء اسلامه الى ان يثبت الخروج عنه فاذا امكن الشبهة بالنسبة اليه يكفي فان الحكم بالخروج
لزم ان يكون بالعلم او ما في حكمه ولذا اعتبر الفقهاء في امثاله ادعاء الشبهة المحتملة او الممكنة في حقه ولم يعتبروا فيهم
على خلاف مع ما ورد من قوله ادرءوا الحدود بالشبهات هذا كله بالنسبة الى ما يحصل به الاسلام فيحكم بالكفر
ظاهرا او لم يقبل الاسلام بعد ظهور المعجزة فلو كان متحيرا يكون كافرا دائما ومخلدا في النار اذ يجري عليه احكام الكفر
في الدنيا ولا يعاقب بفعله في الاخرة لعدم التقصير ولزوم الظلم لولاه **المطلب الثاني في الاجماع** **مقدمة**
اختلفوا في حقيقة الاجماع لغة فالمشهور كونه مشتركا بين الاتفاق والعزم والنووي جعله حقيقة في الاول و
الا بكى في الثاني والحق الاول لتصريح جملة من اهل اللغة كالجوهري والفيروزابادي والفيومي برجوع تابع با
ومجرد هذا ذلك نعم يمكن ان يقال في العرف حقيقة في الاول فانه المتبادر منه بل يصح سلب الاجماع عن العزم واما
اصطلاحا فعرفه العلامة في تهذيبه بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور وسبقه اليه
الغزالي فقال ونعني بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وباهل الحل والعقد المجتهدين في
الاحكام الشرعية قال وانما قلنا على امر من الامور ليكون متناولا للعقليات والشرعيات واللغويات وزاد في النهاية

ان الاتفاق

ان الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم
من امة محمد ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وقال في تعريفه اهل
الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا
مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية
على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة فان الحد منقوض عكسا وطردا وفي
الجميع نظر اما في الحد فلانه لا يصدق الا على اتفاق هذه الامة من لدن ادم بعثته ص الى انقراض الخلائق وهو
المتبادر عند المتشرعة من مسألة الاتفاق في عصر كما ترى وتوجيه اخر ان اراد العموم لا يصدق الا على ما مر والا
يصدق على الثلثة ونحوها وكلاهما باطل وايضا يخرج منه اجماع سائر الملل ويدخل فيه اجماع اللغويين و
المتكلمين والاصوليين وهما مما لا يجتمعان فانه ان عم ينبغي ان يعم الجميع والا فينبغي ان يخص الاجماع في الاحكام
الشرعية مع كون دخول الاول دون الثاني اولى على انه يلزمنا القول بحجيته كما ياتي ويشهد لدخول الجميع
صحة التقسيم اليه مع التاييد بحصر الادلة ولا ينافيه عدم الحجية عندهم فانه امر اخر ولا يلزمه الحجية ويعم اتفاقهم
في المحسوسات التي لا تكون داخلة في الفنون العلمية والعقلية المحضة كالكل اعظم من الجزء ونحوه والامور الجبلية
والطبيعية الى غير ذلك ومنها كون الخل حامضا والسكر حلوا وهكذا مع ان الظاهر عدم عموم الاصطلاح لها و
يشمل اهل الحل والعقد اكابر الدنيا فيدخل اتفاقهم على امر من الامور مع خروجه قطعا ولا يجدي ارادة الاطلاق
والمنع من الحل والعقد فان الايراد على الظواهر لا على المقصود وايضا بالتقييد به يخرج ما لو اتفق العوام والمقلدون منهم
ومن بعض اهل الحل والعقد ومع الامام مع دخوله والا لزم بطلان حصر الادلة فيما ذكروه ومنه التسرية في وجه
وايضا الاتفاق ظاهر فيما كان عن ارادة وما هنا ليس منه كما هو ظاهر وتمام بين ما فيما للمحقق من انه اتفاق
من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا وما ارتضاه البهائي من انه
اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر قال ولا نسب بمذهبنا من عدم قول المعصوم عن الاجتهاد تقييد
المجتهدين برؤساء الدين وبين وجه الانسبية بان كل واحد من رؤساء الدين في بادي نظر المتفحص عن
اقوالهم مجتهد ثم اذا ظن بعد التتبع التام والفحص الشديد انه استوعبهم يحصل له بعد ذلك ظن بكون المعصوم
من جملتهم فاجتماع المجتهدين في بادي نظره متحقق والغزالي من انه اتفاق امة محمد خاصة على امر من الامور
الدينية والحاجبي من انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر قال ومن يرى انقراض العصر يزيد الى
انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي وجوزوه فرعه يزيد لم يسبقه
خلاف مجتهد مستقر فضلا عما يرد على الاول من عدم انحصار الاتفاق في القول والفعل بل يمكن ان يكون في التقرير
والرضا والتلفيق من بعضها مع بعض ولا يصح جعل القيد لامر لفساد المعنى ثم كونه خلاف الظاهر كما لا يخفى على
من زاول كلماتهم وايضا مقتضاه دخول المعصوم في اهل الاجماع وفي لزومه نظر لامكان حصوله بالعلم برضاه او
صدوره عنه وفيه الكفاية فينبغي ادراجه في الاجماع وحجيته ظاهرة كما ياتي وايضا ظاهره اعتبار اتفاق كل من
يعتبر قوله في الفتاوى ولا يلزم عندنا لامكان حصول الاجماع مع خروج البعض وعلى الثاني من عدم لزوم اتفاق

المجتهدین فی عصر بل یصح عندنا تحقق الاجماع ولو خلا بعضهم فی عصر فان المدار فی الحجیة عندنا علی الکشف عن
قول الحجة وهو یحصل به علی انه لو اتفق المجتهدون فی عصر واختلف من تاخر عنهم کلا او جلا لا یحصل الاجماع بمجرد
اتفاق العصر الاول غالبا لعدم حصول العلم الاجمالی وجه غیر محصل او غیر وجیه کما یاتی وایضا ان علق فی عصر
بالاجتماع فیستلزم المحال وهو ظاهر وان علق بالمجتهدین فیستلزم حجیة اجماع مجتهدی العصر مع اختلافهم فی زمان
واحد بان یرجع بعضهم عن الحکم قبل حکم الباقین فلا یکون اجماعا الا ان هذا یقدح بالنسبة الی العلم بالرضا او
الصدور لا الدخول فان الامام لا یمکن منه الرجوع فیه نعلم انه لیس بامام فخر وجه غیر مضر ولا یجدی علی التقدیر
الاول حمل عموم المجتهدین علی العرفی للزوم استدراک قوله فی عصر للاستغناء عنه بذلک علی انه مجاز بلا قرینة
وایضا یعم اتفاق المجتهدین فی غیر الاحکام الشرعیة مع عدم کونهم من اهلها وما ذکره من کون الانسب تبدیل
المجتهدین برؤساء الدین لا یستقیم فان من اتفاق جمیع المجتهدین ربما یحصل العلم برضا المعصوم بما اجمعوا علیه
او صدوره عنه فیکون اجماعا علی ان فی اعصارنا العلم بالدخول صعب بل غیر واقع للعلم بالخروج عن الجمیع فلا
یکون ذکر المجتهدین غیر مناسب لمذهبنا علی ان اخذ المجتهدین او رؤساء الدین یخرج به الاجماع الماخوذ من سیرة
الناس مع قطع النظر عن المجتهدین او علی تقدیر عدمهم کما تری شیوع امر بین اهل الاسلام وانهم یفعلونه من غیر
نکیر بما ینتهی الی ان یحصل منه العلم بالاجماع مع خروجه عن الحد واما ما ذکره من وجه الانسبیة فما لا ینبغی
فان المذکور فی الحد اجماع المجتهدین وهو امر واقعی اعتبره ولا یجدیه ان کل واحد من رؤساء الدین المتفحص عن
احوالهم مجتهد فی بادی النظر علی ان اعتبار الظن فی المقامین یستلزم الظن بالدخول والظن بکون المعصوم منهم وهو
خلاف ما اعتبروه من العلم بالدخول وجعل الاجماع من الادلة العلمیة وعلی الثالث من لغویته خاصة وانه یستلزم
انسداد الاجماع فی ضروریات الدین لو اراد بالامة الجمیع فان فی غیرها لا یتحقق اتفاق الامة ولو اراد منها البعض
لکان فساده اظهر وایضا یلزم ان یکون اتفاق کل اهل حل وعقد (فی غیر [illegible]) ومنه اتفاق العوام علی تقدیر عدم المجتهدین
فی النظریات ویخرج بالتقیید بالدینیة الاجماع فی اللغة مع کون الحجة (وجهها) دائما الآن یقال مقصوده تعریف الاجماع فی احکام
شرعیة او یدعی اختصاص الاصطلاح وفیه نظر ومنهم من بدل الدینیة بالشرعیة وهی اخص فیکون اکثر فسادا
وعلی الرابع ما مر فی الثانی واما التقیید بالعصر فیتفرع علی مذهبهم کما سمعت ویرد علیه ما للفخری وغیره لو اخذ وصفی
حد ودم الا انه لا ینفع عندنا لما مر فی الاجماع بکلام العلامة فان مدار الاجماع عندنا علی الکشف عن قول الحجة وان
لم یتحقق الاتفاق فی عصر واحد کما مر ومنه یتفرع عدم الحاجة عندنا الی اعتبار انقراض العصر ولا عدم سبق الخلاف
ضد الاعاجم کما یاتی واما ما فی بیان المراد من الجنس کفائدة القیود فان الاعتقاد لیس قسیما للقول والفعل ولو کان
فینبغی زیادة التلفیق بل الرضا علی ما ذکره لعدم ظهور دخولها فیما ذکره ولزوم الدخول لکون الاجماع اعم بل
التقریر ایضا لذلک واما تفسیر اهل الحل والعقد بالمجتهدین فلا یستقیم ایضا ولا یلائمه علی عمومه فان الاجماع
عندنا اما بدخول المعصوم او برضاه او بصدور المجمع علیه عنه وعلی کل تقدیر یخرج شیء من الحد (من الحد) وعلی
انک قد عرفت ان فی اعتبار اخذ عموم المجتهدین نقضا ایضا وایضا لا یجمع اخذ المجتهدین مع تعمیم متعلق الاجماع
بالنسبة الی العقلیات واللغویات فان اجماع المجتهدین من حیث انهم مجتهدون لا یستلزم قبول اتفاقهم فیهما فانهم

ربما یکونون فیهما بمنزلة العوام ولا یکون قولهم حجة مطلقا ولا یصح ارادة العموم من المجتهدین حتی فی اللغة لکونه مجازا
ولا قرینة ولا یجدی توقف صحة الکلام علی الحمل علیه والا لم یبق فساد وفی اضافة الحل والعقد اخراج لما لا یلیق
کما سمعت کما ان فی ذکر امة محمد ما سبق وکذا لا یستقیم ما ذکر فی اخراج العوام فان الاجماع ربما یحصل منهم نظرا
الی حصول السیرة بهم احیانا ولا سیما فیما ینحصر التکلیف فی الواجبات العقلیة فان العلماء والعوام فیه سواء مع
امکان حصول الاجماع فیه او ما یاتی من کون الماخذ فی حجیة الاجماع لزوم اخراج الامام الخلق عن الضلالة
فلو لم یکن مجتهد فی العصر واتفق العوام علی حکم لزم علی الامام اخراجهم عنه ویکون اجماعهم حجة وکذا لا یصح اخراج
اتفاق الیهود والنصاری فان عندنا اجماعهم حجة لدخول المعصوم او رضاه او صدوره بناء علی عدم خلو الزمان
عنه عندنا ولا ینافیه عد العلامة فی القواعد العصمة من خواص هذه الامة فانه یحتمل ان یرید منه العصمة من
المسخ بل هو الظاهر او مطلق العذاب نظرا الی بعد ارادة اختصاص العصمة بهم فانه باطل عندنا علی ان الاول
محکی عنه نعم ینافیه ما فی التذکرة حیث عد من الخواص ان امته معصومة لا تجتمع علی الخطاء ان الحجة امر اخر
لا مدخلیة لها بعموم الاصطلاح وقد سمعت ما یدل علیه واما فی الایراد فلان تعلیله حجیة اجماع المتکلمین و
غیرهم بکونه حجة منظور فیه فان کثیرا من احکامهم لیس من شانه السؤال عن ارباب العصمة فلا یکون حجة لعدم حصول
العلم بالدخول ولا الرضا ولا الصدور وهذا علی تقدیر عموم اصطلاح الاصولی والا فادخاله کادخال اجماع اهل
اللغة مما لا یصح ثم ان ظاهر ثلة منا ومنهم من تقدم اتحاد اصطلاحنا واصطلاح العامة نظرا الی اخذهم حد وعدم
تعین تامل وبیان فرق وهو لا یصح فانه وان یتحقق اجماعنا فیما یتحقق اجماعهم من اتفاق الکل والمؤمنین الا ان
اجماعنا یحصل باتفاق جماعة یکشف عن اعتقاد المعصوم دخولا او رضا او صدورا بخلاف اجماعهم هذا مع قطع
النظر عن الاختلاف فی المصداق بانا لا نحکم ان یحصل لنا الاجماع بمجرد اتفاقهم لعدم دخول المعصوم فیهم ولا امکان
تحصیل رضاه من اتفاقهم او صدور ما قالوه عنه کما انهم کذلک نظرا الی حکمهم بکفرنا وخروجنا عن المؤمنین او
عن الامة ویحتمل بعیدا ان یکون بناء الجماعة علی موافقتنا معهم فی الاصطلاح وان قلنا بحجیة ما یکون خارجا عنه
کما لو اتفق جماعة علم دخول المعصوم فیهم ومنهم من صرح بان اصطلاحنا مستقر فی هذا ومنهم من یظهر منهم ذلک نظرا
الی اشتراطهم فی تحقق الاجماع وجود مجهول النسب فیهم فیمکن جمع کلامهم اما باشتراک الاصطلاح بین الفریقین
وجعل الاجماع اتفاق الکل والحاق غیره به فی الحجیة لا فی الاطلاق ومنه لو اتفق المعصوم مع العوام علی امر بحیث
لا یعلم بخصوصه ولیس منهم عالم غیره او یکون ولا یعرف المفتی والمستفتی کما لو کان فی التکالیف العقلیة
کوجوب العدل او حرمة الظلم الی غیر ذلک او اختلاف الاصطلاح بیننا وبینهم وبناء اصطلاحنا علی ما یکشف مطلقا
عن دخول قول الحجة فی الاقوال او خروجه مع العلم برضاه وصدوره وذلک عنه الا انهم یتعومون فی العنوان ویبنوا علی
ما هو الحق عندهم بعد کحصر الادلة من التذکری فیما ذکره المعظم ثم اختیاره حجیة الشهرة وغیرها ویرد علیهم نسبتهم الینا
عدم حجیة الاجماع بناء علی عدم حجیة الاتفاق من حیث انه اتفاق عندنا بخلافهم الا انه یبطل الاول حصر الادلة فیما
ذکروه الا ان یکون فی الاغلب وکیف کان فالخطب فی ثبوت الاصطلاح وعدمه سهل بعد ثبوت الاختلاف فی المعنی
وتحققه بالبرهان کما ستعرفه ان شاء الله مع ان المقطوع به ثبوته فی عصرنا وما بعده وحده بل عند الجماعة ملخص من

من الجميع ما كان مقصوداً من الحدود عند الفريقين اشارة الاجماع لا يستحيل وتوهم للعلم الضروري بوقوع الضروريات
الدينية من اهل الملل والاسلام والايمان كثيراً كجواز النكاح ووجوب الصلوة والمسح على الرجلين في الوضوء وغيرها
فيقضي بوقوع الاجماع النظري والضروري معاً الضرورة تدرج الاعتقاد في امثالها ولو غالباً من الظن الى العلم النظري
ثم الضروري فضلاً عن العلم باتفاقهم في موارد لا تحصى وعن الضرورة بوجود الادلة العلمية فكل من اطلع عليها يثبتها
فيحصل الاجماع خلافاً للنظام كما عن بعض الروافض فحكموا باستحالته في غير الضروريات او مطلقاً وظن ان اتفاقهم مع تساويهم
في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما يقضي به العادة وان اتفاق الكل ما قطعي من
او ظني والاول يغني عن الاجماع لو نقل والا فالعادة تحكم بعدمه مع ان الثابت في الاكثر انما هو الظن والثاني انما
يستحيله العادات اتفاق الخلق الكثير عنه مع اختلاف القرائح وتباين الانظار وهل هذا الا كدعوى اتفاقهم في آن واحد
على طعام واحد كالزبيب الاسود او لباس واحد ومنهم من عد التمثيل به بالاستقلال ويرد على الاول انه ان اريد من
اعتبار التساوي في النقل تساويهم مطلقاً فممنوع فانه لا يتوقف تحقق الاجماع عليه وان اريد تساويهم في قبول دليل
الحكم وادراكه ترايئه واستلزامه له ولو بانضمام القرائن قلنا ظاهر امكانه بل وقوعه بل شايع مع البحث والفحص
الجد والاجتهاد كيف ومن الادلة الكتاب والسنة المتواترة لفظاً او معنى والخطابات الشفاهية بل العقل وعموم
عدم الامكان ومنه وقع الاتفاق بوجود كثير من البلدان بالجزم مع الانتشار وهكذا بالنسبة الى القرون الخالية
والامم الماضية وغيرها هذا لو اريد من التساوي تساوي دليل الحكم فيما يتوقف عليه القبول وتوقف الاجماع
عليه ظاهر وان اريد تساويهم في البلوغ وعدمه فالامر ظاهر ايضاً فان من الادلة ما لا يتوقف على النقل وما
يتوقف عليه يمكن بلوغها اليهم بالتواتر ونحوه مما يكون حجة عند الكل كما هو الواقع في الجملة فلا اشكال هذا كله
على تقدير ارادة خطاب الله وما في حكمه من الحكم الظاهر واما على تقدير ارادة الحكم المستنبط منه كما هو الظاهر فيتعين
ان يراد منه ان يكون مستفاداً من الخطاب من حيث انه مستفاد منه فجميع ما مر يأتي فيه بالتدبر فيندفع الاشكال ايضاً
فيما ذكره من منع الانتشار التساوي ان اريد على الوجه الاول قلنا غير لازم وان اريد غيره منعنا عدمه ووقوعه على
ان ما ذكره لو تم لا يمنع عن حصول الاجماع في اوايل الاسلام فلا يستلزم السلب الكلي وهو المدعى ومع جميع ذلك تساوي
الكل في النقل باي معنى يراد غير لازم عندنا فان مدار الاجماع عندنا على الكشف عن قول الحجة وهو لا يتوقف على
اتفاق الكل بل يكفي الوصول الى جمع يكشف اتفاقهم عن العلم بالحكم او افادتهم وذلك يحصل ولو بالشهرة ولم ينكر
احد امكانها فلا ينافي ما استقر عليه اصطلاحنا على انه شبهة تصادم الضرورة كغيره ومنهم من قال هذا من
اولته ابن بابه كان انعقاد الاجماع وامتناع الاطلاع عليه على ما هو مذكور في الاحكام وغيره من الكتب
المشهورة والظاهر ان النقل الى هذا الموضع هو من تصرفات المص حيث ان الحاجبي لا انه قول من القائلين بامتناع
الانعقاد وانت خبير بان هذا ليس بادون من غيره مع انه غير ما ذكروه في امتناع الاطلاع عليه كما ستعرفه على
الثاني انه على التقدير الاول تحقق الاجماع ظاهر باعترافه وليس الكلام الا فيه واما نفعه وعدم نفعه فكلام
آخر على ان تحققه اضطراري لا اختياري فلا ينافيه اغناء القطعي عنه مع ان تكثير الادلة مما هو مطلوب عند العلماء
مرغوب فيه فضلاً عن اختلافه درجات العلم قوة وضعفاً وهو ما نحن فيه وحكم العادة بنقل القطعي لو تم انما هو

فيما لا يكون قطعي آخر فلعلهم اكتفوا بالاجماع عنه ولا سيما اذا كان اقوى واسهل وان كان اما كون الثابت في الاكثر
الظن مطلقاً ففيه كلام بل الاكثر في الاوايل العلم الا ترى ان ثلة انكروا حجية خبر الواحد واكتفوا بالعلم مع انه لو سلم
فغير قادح كما هو ظاهر بل قال بعض الاواخر الفقيه غالباً غني عن الادلة الظنية بالآيات القرآنية والاخبار المتواترة
المعنوية والسيرة القطعية المتلقاة خلفاً بعد سلف من زمان الحضرة النبوية والامامية الى يومنا هذا وليس
مذهبنا اقل وضوحاً من مذهب الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية والزيدية والناووسية والواقفية
والفطحية وغيرهم فان لكل طائفة طريقة مستمرة يتوارثونها صاغراً بعد كابر بل اهل الملل ممن عدا المسلمين على
بعد عهدهم عن انبيائهم الماضين لهم طرايق وسير يمشون فيها على الاثر ولا يصغون الى انكار من انكر والكلام محل
آخر وعلى التقدير الثاني انما يستحيل الاتفاق في الظني اذا لم يكن حجيته اتفاقية واما اذا كانت اتفاقية فلا كيف
ومدار الامر على الظنون الدلالات فما الاستبعاد في حصول الاتفاق ولا سيما مع تعدد طرقه باعتبار ظاهر قوي
دلالته اذا كان معلوم الحجية الا انه يشكل بان الاجماع عندنا مما يفيد العلم بالواقع فكيف يمكن ان يكون مستنده ظنياً
ويستمع فيه ما يليق به ثم القياس بالاكل واللبس ونحوهما مما مر قياس مع الفارق فانها امور طبيعية لا يمكن عادة
كونها مصالح للكل في وقت واحد ولو كانت لامكن اختلافهم في الموانع كما هو الواقع جداً بخلاف ما نحن فيه فان
الدواعي في الكل واحد وقوي فلو فرضنا ذلك كذلك منعنا عدم امكان اتفاقهم عليه هذا وينسب الخلاف الى
بعضنا ايضاً كما قاله بعض الفضلاء بل بعض العامة حكى اتفاقنا على امكانه ومن جميع ما مر بان ما في عدم امكانه بديهياً
كما بان عدم الفرق فيه في امكانه بين اوايل الاسلام وغيرها ثم على المختار هل يمكن تحققه في عصر الرسول ص انكره
العلامة استناداً الى انه انما يتحقق بعد وفاة الرسول ص لانه ما دام حياً لا ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين
واذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره وهو المحكي عن الجمهور باجمعهم وفاقاً لبيته ولقائل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع
على وفات الرسول ص فان الرسول ص اخبر ان امته لا تجتمع على الخطاء ولا على ضلالة ثم تحقق الاجماع من دون
اندراج قوله ص في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وفيهما نظر اما في اصل الحجة فلانه ان اراد من قوله اذا وجد قوله
قوله بخصوصه فمسلم انه لم يعتبر قول غيره ان اراد قول غير المعصوم والا فلا لكن على هذا التقدير لا يفرق الحكم
بين حال الحيوة والممات وهو ظاهر ولا كلام فيه وان اراد منه ان يعلم قوله لا بعينه كما لو اتفق الصحابة
غيرهم في عصره ص ولم يعلم قوله بعينه فلا نسلم انه لم يعتبر قول غيره فانه بذلك علم قوله ومع ذلك لا ريب في كونه
اجماعاً اما عندنا فلانه يصدق عليه انه اتفاق يكشف عن قوله ص باحدى الطرق الآتية واما عند غيرنا فلانه اتفاق
اهل الحل والعقد على امر على انه يلزمهم كون ذلك اجماعاً وحجة وان علموا قوله لما ثبت ان الامة لا تجتمع على الضلالة
الى غير ذلك مما ياتي فيلزم على كل من قال بحجيته ان يقول بحجيته مطلقاً واما في الايراد فلان ما ذكره لا يتم هنا
فان حجية الاجماع باعتبار دخول قول الحجة او العلم بصدور المتفق عليه عنه او بكونه مرضياً عنه فبمجرد الاتفاق
لا يحصل الاجماع ثم على تقدير اتفاق الامة في عصر حضوره يحصل الاجماع باعتبار دخول المعصوم ولكن الكلام فيما
علل الحكم به وما ذكرناه كلام آخر فالحق الجواز كما اختاره جماعة منهم السيد والمحقق والقاشاني والكاظمي هذا و
قد سبق منا ايضاً كلام في بحث النسخ من اجمعه اشارة اختلفوا في جواز الاطلاع على حصول الاجماع على امر اتفقا

الفرق بين زمان الصحابة وما بعده وهو للغزي ورابعها وهو للمعالم الفرق بين ما يقرب من زمان الشيخ الى زمانه
وما تقدم عليه وبعد المائدة فادعى والحق الجواز مطلقا وفاقا للمعظم للعلم الضروري بوجود اجماعيات لا تحصى وضروريات
يستلزمه ومشهورات كذلك وقد عرفت وجه الاستلزام في الاول ومنه يتضح الوجه في الثاني فضلا عن نقل العلماء
الاجماع في الاصول والفروع مذهبا وحدسنا بحيث يورث العلم بحصولها والمنكرين مطلقا ومنهم احمد بن حنبل في احدى
الروايتين ان العلم بالاجماع ليس وجدانيا للعلم الضروري بان العلم باتفاق امة محمد على حكم ما ليس كالعلم بالشبع
والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظريا اذ لا مجال للعقل النظري في ان فلانا قال بكذا او لا بل الحس او الخبر
ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار عن كلامه انما يمكن بعد معرفته فح تمنع الحكم باتفاق الامة قبل
معرفة كل واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا وغربا وربما كان انسان في مطمورة لا يعلم فلو سلم انا نعلم ان الذين في
المشرق لا نعلمهم بعلماء اهل المغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل سلمنا العلم
بكل واحد لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتى بخلاف
معتقده خوفا وتقية او لاغراض سلمنا معرفة كل قول معتقد لكن يحتمل رجوع كل اهل بلد عن قولهم بعد الخروج
عنهم الى غيرهم قبل فتوى اهل البلد الاخرى وح لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا انقسام الامة قسمين وافتى
احدهما بحكم والاخر بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا وبالعكس لم يحصل الاجماع بل لو اتفق اجتماع كلهم في بلد ورفعوا
اصواتهم دفعة واحدة بافتاء ذلك الحكم لم يفد العلم بالاجماع مع استلزام هذا الفرض لاحتمال ان يكون البعض مخالفا
وخاف من مخالفة الجمع العظيم او خالف وخفى صوته ويرد عليه انه مع ركاكة الترديد بين الحس والخبر لو اراد كون
العلم بالاجماع من احدهما التعيين الاول وعدم احتمال الثاني وعدم صحة التعليل وظاهر الترديد او اراد تقسيم
العلم بالاجماع بهما امكن اختيار كل منهما والتزام تحقق معرفة الكلام وما ذكره من منع الحكم باتفاق الامة قبل معرفة
كل واحد ان اراد التفصيل فلم امتناعه لكن لا يتوقف الحكم باتفاقهم عليه لكفاية المعرفة اجمالا وان اراد الاجمال
فلا نسلم امتناع معرفتهم وان توقف عليه العلم بالاجماع الا ترى انه يصح ان يقال الحكم بجواز نكاح الدائم اجماعي بين
المسلمين فان كل من كان من علمائهم يقول به وهكذا في غيره مما لا يخفى على احد غاية الامر ان ذلك الحكم يتوقف
على العلم بكلام علماء الامة وهو لا يتوقف على معرفة اشخاصهم باعيانهم بل يكفي ان يحدس بكون ذلك كلامهم
وهذا سهل وانكار امكانه انكار للحدسيات مطلقا وهو مصادم للضرورة على انه يمكن ان يقال يكفي في اثبات المدعى
وجود ضروريات الدين فان فيها يلزم ان يلتزم كل من قال بحصولها كونها قول كل عالم من علماء الاسلام والحكم
بذلك فيها يستلزم العلم بالاجماعيات والالزام المطرد فان العلم في الضروريات يترتب على العلم النظري كما هو ظ
فيلزم من انكار الثاني انكار الاول وهو مخالف للضرورة ومكابرة فلا يفرق الحكم بين اجماع العلماء وتفرقهم
وكون بعضهم في مطمورة وعدم حصول العلم باشخاصهم ومعرفة مذهبهم بالتفصيل والرجوع اليهم وغيرها
بل لا حاجة الى الرجوع الى اشخاصهم حتى لا يفيد القطع بل القطع حاصل بما مر وبه يظهر فساد جزم ما حكي هنا
كله على تقدير ان يكون الاجماع اتفاق الكل كما هو طريقة العامة واما على ما هو المختار عندنا كما مر فلا يصح تعاكس
التشكيك لدخول المعصوم فيهم الاولى يتعلقون كما يأتي ومع ذلك الامر اظهر واسهل فان الاجماع عندنا

بما اذا

بما اذا ادعى اتفاق اصحاب الصادق عليه السلم مثلا على حكم توقيفي شرعي لحصول العلم بصدوره مثله عنده ع و
الاسيما وقع اتفاقهم عليه عادة ولا سيما مع الاقتران بما يرفع احتمال التقية فضلا عن ان يوافقهم اصحاب امام
اخر قولا او حالا او كلاهما صاعدا او اصحابنا المتأخرين عنهم او الجميع الى غير ذلك من الصور وكيف اذا ادعي علمها
نقل الاجماع من جماعة على اصل الحكم او كان عام البلوى ولم يكن للعقل مدخل فيه الى غير ذلك مما يورث
العلم به ومنه المسح على الرجلين وحلية المتعتين والجمع بين العلويين وبذلك بان فساد ما مر من الفخري في اليين
ولاجادا العلامة حيث اورد عليه بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واعترض بان ظاهر كلام الفخري ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء
من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به
قوله انا نعلم علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار ويرد عليه ان كلام العلامة ابتداء يعم غير النقل والتأسيس
اولى من التأكيد ويشهد به كلامه في كتبه الفقهية حيث ينقل الاجماع كثيرا جدا ولا يكون حصوله بالنقل قطعا
كما يظهر للخبير على ان الفخري يلزمه المنع من العلم من جهة النقل فان العلم به اذا امتنع ابتداء امتنع من جهته لاستلزام
امتناع الاول امتناع الثاني نعم يمكن نقل اجماع الصحابة لكن كلام العلامة كالصريح في العموم بل ربما
الى الاعتراض وارادة الضمير المجرور في كلمة عليه قرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان المرجع كل
واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى بقي ها القول الرابع قال في المعالم الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع
يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او
مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع ويرد عليه المنع من
امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زمانه من غير جهة النقل كيف والعلم بالاتفاق الكاشف عن صدور
الحكم من صاحب الشريعة ممكن بل سهل وشايع كما مر فضلا عن العلم منه برضاه في وجه بل في زماننا العلم بالاجماع اسهل
من عصر الحضور لكثرة الانظار مع دقة كل منها في الاعصار المتمادية وظهور كثير من الخفايا كالفرق بين ما ورد في
التقية وغيره وجمع الاخبار من جميع الائمة واصحابهم عندهم الى غير ذلك بخلاف عصر الحضور ولا اقل من المساوات
فلا يحتاج الى المجتهدين المجهولين مع انه لو احتيج لكفى واحد منهم كما ان ستر قوله بين الاقوال غير لازم فانا نطلع الاجماع
بخلاف ما لو كان قوله ظاهرا فانه يمكن ان يكون بطريق لا يكون حجة او كان في طريق ظني وجزمه بان كل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من زمان الشيخ الى زمانه اذا لم يستند الى النقل مطلقا او لم تكن معه قرينة قاطعة يراد به
الشهرة ليس مما ينبغي بل يتعين حمله على المعنى الاصطلاحي الا اذا ظهر عدم امكان ارادته لصدوره من العادل وتعين
حمله على ما هو الظاهر عنده وقد عرفت امكانه ولو باعتبار ما بنى الامر عليه لاحتمال العلم بالاجماع السلف كالصحابة و
المقاربين الى عصر الحضور بالتتبع والاستقراء بل الشايع في النقل ذلك لا الاجماع اهل العصر مع ذلك يحتمل غير الشهرة

مما ذكره الشهيد وغيره فما الباعث على الحصر فيه على ان الحمل عليها يستلزم تفسيقهم كيف لا وقد ذكروا ما كان حقيقة
وظاهرا في شيء وارادوا غيره من غير قرينة وهل هذا الا تدليس واضلال للعباد وتخريب للشريعة وحاشاهم
عنه هذا ولو صح حصر طريق العلم بالاجماع فيما ذكره لا امكن في زمانه وما ضاهاه من غير فرق ولو بالنسبة
الى صاحبنا صلوات الله عليه بالعلم الاجمالي كما في الضروريات كعلمنا بفتوى احد من علماء الشيعة الذي لم نعرفه
بشخصه ولا خصوص فتواه ونعم ما قيل وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان يعني امثال زماننا
مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة **اشارة** اختلف الناس في حجية الاجماع فقال قائل بعدمها
وهم بين محيل لها نظرا الى ان جواز الخطأ على كل واحد منهم لا ينتفي عن جميعهم وعدمه وبين قائل بثبوتها وهم بين
مفصل تارة بين الصحابة وغيرهم واخرى بين اهل المدينة وغيرهم ومطلق وهم بين قائل بان للاتفاق تاثيرا بالعقل
او بالسمع وبعد مجرد المعتمد الاخير لنا على عدم التاثير احتمال الاشتباه من الجميع ولا يرفعه الكثرة الا ترى ان النصارى
مع كونهم اكثر من اهل الاسلام بمراتب عديدة متفقون على باطل بل جميع الكفار باصنافهم من اهل الكتاب و
غيرهم كذلك وبوجه اخر لا يعقل الحكم بتاثير الاتفاق من حيث انه اتفاق في العلم بحجية المتفق عليه ولا سمع اما الاول
فلاحتمال الاشتباه كيف وكل منهم يحتمل عليه الاشتباه ومجموعهم لا يخالف حكمه مع حكم احاده كالممكن الواحد و
مجموع الممكنات في الاحتياج الى العلة والسر فيه ان الاتفاق يمكن ان يكون لامارة ظنية فالكثرة لا تبلغ الى حد العلم
مثلا اذا راى كل الناس سحابا فيه امارة نزول المطر لا يؤثر كثرة الاتفاق فيه قوة يفضي الى العلم فان الغرض كونه
ذا امارة واحدة فكيف يورث العلم المجموع مع كونه لا يفيد العلم بخلاف ما لو كان الحكم العارض لو قبل الاستناد
كالواحد والواحد امر بزيادة المخبر يقوى الى ان يصل الى العلم والتواتر وان ان الاتفاق من حيث انه اتفاق مع قطع
النظر عن الخصوصيات المنفردة حاله من موافقة الواقع واما السمع فلا يعقل حجية الاتفاق من حيث انه اتفاق فالاصل
بل الاصول تنفي حجيته وعلى الحجية ان الاجماع عندنا عبارة عن اتفاق يكشف عن قول الحجة فيكون حجة صرفة واما
المخالفون فلهم في حجيته طرق من العقل والنقل ولا يتم شيء منها اما الاول فما ذكروه بوجوه فالعضدي قال انهم
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع هذا على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم
في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب وجوابه منع العموم
ان اراد اتفاق جميع علماء الاسلام من يقول بحجية الاجماع ولو من حيث الكشف عن قول الحجة الا ترى ان الشيعة
ينكرون حجية الاتفاق من حيث هو مع كثرتهم وكثرة محققيهم وتمادي زمان انكارهم مع عدم اقامة احد عليهم ما يوجب ان
اراد اتفاق من يقول بحجيته من حيث الاتفاق كما هو الظاهر منعنا لزوم استنادهم الى قاطع فضلا عن النص لاحتمال
استنادهم الى شبهة عقلية كالعادة او حجية الظن مطلقا او نقلية لا تكون حجة كالقياس ونحو ما فعله من غير ذلك
او كل طائفة منهم الى طائفة منها الا ترى ان اليهود اتفقوا على انه لا نبي بعد موسى والنصارى على ان عيسى ...
مع كونهما [illegible] وجميع الكفار مع ان منهم فضلاء مدققين محققين على بطلان الاسلام و ...
على خلافة ابي بكر وصاحبيه [illegible] من العلماء والحكماء مع دقة انظارهم وتمادي اعصارهم على ما ينافي الواقع وجميع الملل

كقدم العالم الى غير ذلك

الى غير ذلك على ان العادة تحكم بعدم صدور النص على حجية مثله فانه لو كان لبلغ الينا ولو بالاحاد لعموم البلوى
في الحاجة اليه فان اساس الشريعة مبني عليه ولا سيما عند من قال بحجية الاجماع مع ظهور انكار من خالفهم عليهم قديما
وحديثا وشيوع التشاجر بينهم جدا وبعيد منه ما اسقطناه حذرا من التطويل بلا طائل وظهور بطلانه كالدور
تمام بين ما في ما ذكره الامدي وهو ان الخلق الكثير وهم اهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به
جزما قاطعا فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع بحيث لا يتنبه واحد منهم
على الخطأ في القطع بما ليس بقاطع والغزالي وهو ان الصحابة اذا قضوا بقضية وزعموا انهم قاطعون بها فلا هم
يقطعون به الا عن مستند قاطع وكذلك اذا كثروا كثرة تنتهي الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب
وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم ان القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة
وان قضوا عن اجتهاد واتفقوا عليه فيعلم ان التابعين كانوا ينكرون على مخالفيهم ويقطعون به وقطعهم
بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك ايضا الا عن قاطع ويستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع
كثرتهم حتى لا يتنبه واحد للحق وكذلك يعلم ان التابعين لو اجمعوا على شيء انكر تابعوا التابعين على المخالف
فقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك الا عن قاطع وامام الحرمين على ما حكاه الفخري
وهو ان اجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون لا لدلالة او امارة فان كان لدلالة كشف الاجماع عن
وجودها فيكون خلاف الاجماع خلافا لها وان كان لامارة فقد راينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة مثل
هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة هذا الاجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته
على ان في كل غير ما ذكر ما لا يتعقل عند اللبيب ولا يهمنا الغرض ثم ينبغي ان يعلم ان شيئا منها لا يتوقف تمامه على
حصول اتفاق الكل فان العادة لا تنفك عن غيره مطلقا كما ان كلا لا يستلزم ان لا يكون عدد المجمعين اقل من عدد التواتر
بل يلزم ان يكون اكثر ان شرطنا في التواتر كون المخبر به محسوسا او مساويا بان لم يشترط مع احتمال الاقل الا اعتبار
كون المجمعين محققين كما في اول الوجوه وثانيها انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم
على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة فان قيل على
الدليلين مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع
اجماعا فالجواب ان الدليل ناص في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع
من الكتاب والسنة المتواترة الا ان يجوز تقديم الامارة على القاطع وهو مما لا يحكم به العقل مع ان المفروض انه
غير جائز اجماعا وفيه شيء ايضا فان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز عند معظمهم الا ان يكون الكلام في التباين وبان
جواز تعارض الاجماعين كما يجوز تعارض الامارتين والعادة تقتضي عدم الجواز ومخالفته قال بعض الفضلاء
لم يثبت لنا ما ادعوه من الاجماعين ولم يشتهر دعواهما بينهم ايضا فمنع تحقق الاجماع المذكور كيف كان وجيه ولكن
يمكن ان يقال مجرد امكان حصول الاجماع بالامارة لا يستلزم حجيته لاحتمال ان يكون الاجماع كاشفا عن مطابقة
الواقع بالخاصية فاذا تحقق الاجماع على القطع بتقديم الاجماع على القاطع وافاد العلم بالواقع كان الاجماع كاشفا
عن الواقع بالقطع وليس الا بالخاصية وايضا مقتضى تقديم الاجماع على القاطع جواز النسخ به مع ان المستدل صرح

منع عموم بعض عدد التواتر وان سلم فلا يعضد ما ادعينا
حجية الاجماع في الجملة وقد صح على ان الكثير ما يستدل
به من الاجماع كالاجماع الصحابة والتابعين كذلك
ولان حجية غيره تثبت بالظواهر وثبت حجية الظواهر
بالاجماع من هذا القبيل فيندفع الدور وربما
اصل الحجية ان الشهرة بينهم ان الاجماع يمكن ان يتحقق
من امارة قطع القياس ويمكن ان يكون مستند
الاجماع مما صح اجماع الامارة فلا يصح تحقق
الاجماع ... على غير القطع بتقديم الاجماع
مما صح اجماع على القاطع ...

بان الجمهور لا يجوزه واختاره بل مصداقه مخصوص به فان تعارض الدليلين لا يجوز في غيره ومع ذلك لا يصح تقديم
الامع تاخره عن القاطع والا يقدم القاطع وينسخ الاجماع به والفرق بينه وبين عكسه في الجواز تحكم فلا يصح
تعليل التقديم بانه قابل للنسخ كما في كلام بعضهم وايضا لو صح الاجماع على القطع بتقديم الاجماع على القاطع
استلزم المدعى عادة ولا حاجة الى غيره فان المستدل بالدليلين واحد وقد اعترف بحكم العادة بان الاجماع
على القطع يكشف عن القاطع فيكون التقديم مطابقا للواقع فيكون حجة فانه لولاه لم يصح التقديم وعلى الاعتراض
ان ما عدى مقتضى الدليلين ليس مقتضاهما فان مقتضى الاول انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف وهو
انما يتم من القاطع فتخطئة مخالف الاجماع يثبت بالقاطع مط سواء كان عددهم عدد التواتر او اقل وكذا
الثاني فان مقتضاه تقديم الاجماع على القاطع مط وكونه قاطعا كذلك وما علله به ان تم ليس مقتضى الدليلين
بل يردهما على ان ما خطاؤه وقدموه عددها فوق التواتر قطعا فلا يفيد العموم فما قيل ذلك القول منهم اما
مطلق ط لا يفيد اصلا او عام فلا يدل على مدلوله الا دلالة ظنية ويجري فيه التخصيص بما بلغ عدد مجمعيه عدد
التواتر والمقصود القطع وان اريد تخصيصهم على اعتبار هذا العدد فممنوع بل باطل اذ معلوم من التتبع عدم
هذا التخصيص منهم فقد يقال لا يصح لعدم وجود اللفظ فان الاجماع محصل فلا يدخل فيه العموم الذي يقبل التخصيص
ولا اشتباه الدلالة كما لا يصح اطلاق القول عليه ولا الحصر بين العموم والاطلاق ولا عدم الافادة على التقدير
الاخير لدليل الحكمة وعلى الجواب انه لا حصر بل لا احسن مع الاقتضاء فان ما ذكره يوهم ما لا ينفع المجيب وهو ان
الدليل ينهض على الحجية مط فيصح الاستفصال بانه ان كان جزم امر فلا ينفع فان الكلام فيما هنا وان كان فيه
فيرد عليه ما ذكرنا هنا او لا ينفع عدد التواتر في افادة العلم فان في التواتر قد اعتبر المستدل كثيره وكونه محسوسا
وهذا ليس منه كما يمكن ان يقال مع الاغماض عنه لما اعتبر في الدليل الاول كون المجمعين محققين وهو امر لا مطلع
ما اعتبر في التواتر فيمكن افادة العلم فيحصل في الاول ومنه انه قد ثبت دوام شرعنا الى انقضاء التكليف فوجب
ان يكون قولنا الامة حجة لدوام قيام الدلالة على اتصال الشرع ومنه عدم الملازمة مع انه لو ثبت لزم ثبوته في
جميع الاحكام ولا يقول احد بذلك على انها لو تمت تستلزم حجية اجماع من تقدم من سائر الامم ولا يقولون به
فان انقطاع شرعنا بانقطاع التكليف وانقطاع شرعهم بالنسخ وهو انقطاع التكليفات المتوجهة اليهم ايضا
فدوام كل كاخر ومن الثاني ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا حيث اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر
فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع
سبيلهم فوجب اتباعه وهو المط وفيه منع استلزام التوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين لوجوب اتباع سبيلهم
بل لا يستلزم الا وجوب ترك اتباع غير سبيلهم وبينهما فرق بين فلا يلزم وجوب اتباع سبيلهم فان الاول وجودي
دون الثاني ولا يستلزم احدهما الاخر فظهر المخرج عنهما الا ان يدعى ملازمة عرفية او يقال الترك متابعة لغير سبيلهم
وفيهما نظر لمنع الاول وكون المتابعة الاتيان بمثل فعل الغير لاجل اتيانه به والترك ليس منه على انه لا يلزم من
وجوب اتباع سبيلهم المدعى لجواز الامتثال به بالايمان الذي صاروا به مؤمنين فان مفاده الاطلاق ولا يفهم

سبيلهم

من سبيلهم هنا الا ذلك فلا يتم الاجماع ومع ذلك الوعيد انما وقع على اتباع غير سبيلهم وهو لا يفيد اكثر من
الاطلاق فلا يعم غير ما كان معروفا بالمخالفة بينهم ولو سلم كان غير سبيلهم سبيل الكفر فيكون سبيلهم الايمان
فيتحقق لانتهائه بالايمان فان به يرتفع الكفر ولم يكن الواجب الا ذلك واورد بان الوعيد على المجموع من حيث
المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك
لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم اليها فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال
في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام من مثل قولك من دخل الدار و
جلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل
الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا
نفسه ويرد عليه ان الظاهر من مثله وان كان ترتب الوعيد على المجموع من حيث المجموع لكن استقلال احد الشقين
وهو المشاقة يستلزم استقلال الاخر والا لزم اللغو في الكلام فان ترتب الجزاء على احدهما يستلزم عدم ترتب الفائدة
على الضم اصلا لوجود الجزاء وترتبه على الجزء فاعتبار الزائد لغو صرف فلا يصح قوله لكن متابعة غير سبيل المؤمنين
غير مستقل بذلك حتى ينضم اليها على ان الجزم به غير وجيه والقيد المعتبر في المعطوف عليه غير معتبر في المعطوف
غاية الامر ان الوعيد لا يصح الا بالنسبة الى من تبين له الهدى لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الهدى مستندا
للاجماع بل يحتمل ان يكون ما دل على ثبوت النبوة بل كانه الظاهر مع انه يحتمل ان يكون التبين عند نفس الاجماع
اذا افاد العلم على ان القيد المعتبر في المعطوف عليه لو اعتبر في المعطوف لم يخرج المفاد عما ذكرناه فان لم الظاهر ان
المراد بتبين الهدى في المعطوف عليه ثبوت النبوة والا يلزم ان يحصل المشاقة في كل امر من الامور اذا لم يتبين
لهم الهدى فيه مع انه حرام قطعا فالمفهوم منه حرمة المخالفة بسبب تبين الحق فلا يستلزم حجية الاتفاق واقرب المجاز
الى السبيل ما به صاروا مؤمنين لا دليل الاجماع وما قيل اصعب ما عليه ان هذا ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين يحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في الا
قتداء به او فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر
انما ثبت بالاجماع ولولاه لما وجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته
الا به فيصير دورا ضعيف فان حجية القران بالعلم ولو لم يكن بالضرورة بل بالسنة المحفوفة بالقرينة العلمية او
المتواترة فلا دور ثم يرد عليه ما مر وما دل على المنع من العمل بالظن غير شامل لمثله او مخصص لتقديم الظواهر
عليه في غيره مط فيما ثبت حجيته فيرجح تقديمه هنا فما قيل اثبات حجية الاجماع بهذه الاية موقوف على حجية الكتاب
ودليل حجية الكتاب ان كان هو الاجماع فيلزم الدور وان كان هو الروايات مثل خبر الثقلين وغيره فان كانت
اخبار احاد فلا يفيد الا الظن وكفاية الظن في مثل هذا الاصل الذي هو مبنى دينهم اول الكلام وان كانت
متواترة فالقدر المسلم انما هو لفظ الرواية وهو لا يفيد الا القطع بحجيته في الجملة والقدر المسلم منه ما كان نصا في
المط لا مطلق الظواهر وهذه الاية ليست بنص في المط لاحتمال ارادة الوعيد على المجموع لا على كل واحد من المشاقة
وعدم الاتباع وان قلنا ان الواو لمطلق الجمع لا المعية ولا الترتيب بل نقول الظاهر هو ارادة المجموع من حيث المجموع

لفهم العرف ذلك كما فى قولك من دخل الدار وجلس فله درهم بل الظاهر ان ذكر عدم متابعة المؤمنين انما
هو باتبع والمقصود بالذات هو الوعيد على المشاقة فيه ما ظهر مما مر من عدم ورود الدور فان حجية القران
لو كان بالاجماع لكان بالضرورة ولا اقل من الاجماع العلمى فلا دور وان كان بالاخبار الاحاد امكن كونها محفوفة
بالقرائن العلمية فيكون كالمتواتر وان كانت غيرها وحجيتها تكون عليه فلا اشكال فى الاستناد اليها كالمتواتر
وكذا كونه دلالتها ظنية لما يأتى وان كانت متواترة فيم ما كانت دلالته ظاهرة او نصا فلا اشكال ايضا اذا
انتهى حجية دلالتها الى العلم كما هو الواقع على انه لولا ذلك لامكن ان يقال ما كان من القران نصا لا يلزم منها حجيته
لاحتمال ان يراد بخبر الثقلين ونحوه كونه معجزة لا حجة فى دلالته والمفروض اثبات الحجية فى الجملة وارادة
المجموع وان كانت ظاهرة من مثله لولا الصارف الا انها صرفت بما مر وذكر عدم متابعة المؤمنين باتبع لم
يثبت بل بمجرد دعوى خلاف الظاهر فلا يسمع هذا وللقوم هنا نقوض طويلة وابرام من اراد الاطلاع عليها فليرجع
الى مظانها ولا يعجبنى استيفاؤها واستيفاء ما عليها لما لا يخفى على المتدبر فيها ومنه قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شىء عدله وخياره فمن عدله الله تعالى يكون معصوما
عن الخطأ فقولهم حجة وفيه ان الشهادة غير الفتوى والعصمة فى الاول لا يستلزم العصمة فى الثانى فلا ينافى عدم
العصمة فى الثانى العصمة فى الاول بل لا يستلزم التعديل العصمة كما لا ينافى احتمال الاشتباه فى الشهادة العدالة
ولا قبول الشهادة ولا علم المتكلم بالباطن فان اعتبار العدالة لا يؤثر ازيد من ذلك مع ان الشهادة محلها غير
معلوم فيمكن ان يكون فى الاخرة كما هو الظاهر المفهوم من بعض الاخبار والمحكى عن المفسرين فلا يستلزم العصمة
فيها العصمة فى الدنيا فلا ينفع وايضا لو كان المراد مجموع الامة لا ينفع لعدم استلزام المدعى كما هو ظاهر بل
بطلان تعديلهم جميعا على هذا التقدير كما يقتضيه ظاهر الاية لا تعديل المجموع وان كان البعض فالاحتمالات
منكرة فلا يتعين ما ينفع كان يراد المعصومون منهم كما ورد فى الاخبار مع ان الخطاب مخصوص بالمشافهين بل
الحاضرين فى مجلس الخطاب فيحتمل اختصاص الحكم بهم ونفى الفارق لو تم بالاجماع لا ينفع لاستلزام الدور
مع ان المخالف موجود بل القائل بعدم امكان الاجماع فى عصر الحضور موجود وايضا لا يتيقن حمل الوسط على ما
حمل لاحتمال ان يراد منه معناه الحقيقى فيكون المخاطبون متوسطين بين الفئة وسائر الامم او بينهم وبين بقية
هذه الامة فلا ينافيه كونهم لغة الامم والتقييد مقدم على المجاز ولا سيما مثله فانه يمكن كونه حقيقة نعم لا يستلزم
الحمل على الاول كون اللفظ مشتركا بل يكفى وجود الصارف عنه الا ان الاشكال فى وجوده لما مر ولاحتمال
ان يراد منه وصفهم بالخير والصلاح من حيث ان الفساد انما يسرع الى الاطراف والوسط مكتنف محفوف بها
او لان العادة جارية بوضع النفيس وسطا لانه مطمح الانظار ومرتكز لتعين الاول بالنظر اليهما الا ظهرية
واستيفت ولو قيل يكفى دفع الامتنان على تقدير الحمل على الثانى قلنا مشترك الورود لو كان محل الشهادة
فى الاخرة اذ الجميع عدول فيها الا ان يمنع عموم العدالة فيها للكل فان عدم التكليف لا يستلزم العدالة ولا ازم اتصاف الاطفال والمجانين
بها بل المدار على الملكة فيمكن اختصاصه بالبعض فالفائدة على هذا التقدير متحصلة بخلاف الوجه الاخر كما هو
ظاهر الا ان يقال التوسيط للشهادة لا يفارقه الامتنان كجعلهم عدولا ولا جادون عند قول المخالفين بدلالة

لجزئه

بدلالة الخيرية على عدم الخطأ وانكارهم دلالته التطهير من الرجس عليه مكابرة ومنه قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله فانه تعالى اخبر بانها وجبت على هذه الصفة
ثم ابان ما اجمل من صفتهم فلا يجوز اتفاقهم على الباطل وفيه ان خيريتهم من غيرهم لا يستلزم عصمتهم عن خلاف
الواقع لاحتمال ان تكون من اجل عدم ارتكابهم من المعاصى ما ارتكب سلفهم او اتصافهم بما لا يتصف به من
سبقهم من محاسن الاخلاق كما ان وصفهم بكونهم امرين بالمعروف والناهين عن المنكر ولو على وجه العموم لا
يقتضيه فان مجرد الاعتقاد بخلاف الواقع لا ينافيه وانما الكلام فيما يدخل هذا ونحوه فيه هذا ويرد عليه
كثير مما يرد على سابقه حتى ورود الاخبار فى نزوله فى الائمة ومنه واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا
فانه تعالى نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهى
عن مخالفته وفيه ان الظاهر منه النهى عن التفرق عن حبل الله وهو الذى يلزم التمسك به وكون الاجماع
على طريقتهم منه اول الكلام فلا يكون النهى عن التفرق مطلقا حتى يفيد حجية الاجماع ولو تنزلنا سيما مع
تردد الامر بينه وبين التاكيد لا يفيد ما يتعين لاحدهما وهنا يتعين الاختصاص بالسوق عرفا على ان الامر
بالاعتصام لا يفيد الدوام فلا يستلزم النهى عن التفرق فضلا عن اتحاد مدلولهما فاين التاكيد هذا مع اختصاصه
بالصحابة او بعضهم فلا يفيد العموم ولا يتم بعدم القول بالفصل لما مر ولا باشتراك التكليف لذلك فان
العمدة فى اثباته الاجماع ومنه فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والى الرسول بناء على ان عدم النزاع
يستلزم عدم الرد الى الله والى الرسول وهو يقتضى حجية الاتفاق وفيه انه لم يفد حجية الاتفاق وعدم
النزاع من حيث هو غاية الامر افادته مع عدم النزاع لا يرد لا ان عدم النزاع بنفسه حجة والا لزم القول بجواز
بلا دليل على انه ورد مورد المتعارف وهو فيما كان دليل فان المتعارف الشايع حين النزول بل مطلقا وقوع
التنازع مع عدمه على ان عموم الجمع فى تنازعتم ورد افرادى لا مجموعى فلا يلزم من دفعه الاتفاق فلا
دلالة له على حجيته اصلا ومع هذا يوهن الاستناد اليه انا لا نقول بعدم تحقق الاجماع فى حال الحضور
او بعض ما بعده مع بقاء المخاطبين جميعا لو كانوا مخاطبين او بقاء من خوطب به لو كان الخطاب مختصا بحاضرى
المجلس ومنه الاخبار كلا تجتمع امتى على الضلالة او الخطأ يد الله على الجماعة سألت ربى ان لا يجمع امتى
على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتى على ضلال او على خطأ عليكم بالسواد الاعظم لا تزال طائفة من امتى
على الحق حتى تقوم الساعة او حتى يخرج المسيح والدجال من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية من خرج عن
الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه فان كلا منها وان لم يكن متواترا لكن القدر المشترك منها
متواتر فافاد العلم به ويرد عليها منع التواتر ولو سلم افاد الاجزاء لزوم الاتباع خاصة والاول نفى الضلالة
والاشتباه فى الفتوى ليس ضلالة كالعمل بالامارة ولو كان حكمه خلاف الواقع والقدر المشترك بين الضلالة
والخطأ بل الجميع ذلك لا خلاف الواقع ومع جميع ذلك المنفى الاجماع الارادى والحاق غيره بعدم القول بالفصل
مردود وايضا اللازم فى الخطأ الجنس لما مر من كونها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجماعهم على جنس الخطأ وهو
قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطأ غير خطأ الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به وفيه انه لا يصدق

ح الاجماع على الخطا ومثل الاول فى الدلالة الثانى والثالث يحتمل الاسلام او الايمان ولا يفيد العموم سلمنا
افادة العصمة اذا اتفق كل الامة خواصها وعوامها وهو غير المدعى فانه لا ينفك عن الضرورى ومع ذلك لا
يستلزم المدعى لاحتمال ان يكون حجيته لكشفه عن صدور المتفق عليه عن صاحب الشريعة او دخول المعصوم
فمفادها الاخبار عن الواقع والتنبيه على حجية الاتفاق المذكور لما قلنا لا لما قالوه ومثل لا تزال طائفة
من امتى على الحق لا ينطبق على مدعاهم بل لا يخرج عما عليه مداره عندنا هنا ولو ثبت الاجماع على اصطلاحهم
لكان حجة كما مر وانما الكلام فى صحة ما استندوا اليه ومفاده و لنفاتهم ما مر من الاية الاخيرة نظرا الى
الحجة فى الكتاب والسنة ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ بناء على حصر البيان فى الكتاب والايات الدالة
على وقوع الذنب من مجموع الامة كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
فجاز ان يكون اجماعهم منه وكل واحد يجوز عليه الخطا وكذا المجموع وامة محمد صلى الله عليه واله كسائر الامم
فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم والاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل فلا يكون اجماعهم حجة كالتوحيد وغيره وخبر
معاذ حيث اهمل الاجماع عند ذكر الادلة وقرره النبى صلى الله عليه واله وما دل على خلو الزمان من جمع يقوم
الحجة بقولهم كقوله بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا ولا ترجعوا بعدى كفارا وتعلموا الفرائض وعلموها
الناس فانها اول ما ينسى وخير القرون القرن الذى انا فيه ثم الذى يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبا الله
بهم ولتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة وان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق
عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وفى الجميع المنع اما فى الاول فلان فى
التمسك بالاجماع ردا الى الرسول ثم الرجوع الى السنة وهو ظاهر فلم يحصر الحجة فى غير الاجماع على ان افادة الحصر فى
حال التنازع وهو لا ينافى المدعى واما فى الثانى فلعدم منافاة كون الاجماع او غيره تبيانا لرجوع الاجماع الى
الكتاب على انه لا ينافى كون الاجماع او غيره تبيانا ايضا مع انه لا ينافى بعضهم حكم كل شئ منه بالضرورة بالنظر
الى افهام الرعية ولا يمنع تواردا بالنظر الى افهام غيرهم واما فى الثالث فلان الايات خطابات متناهية
الى اشخاص خاصة فلا تفيد العموم على انها لو دلت لدلت على جواز وقوع الخطا من كل واحد لا من المجموع بل
قيل ولان التجويز العقلى لا ينافى الامتناع الشرعى وفيه نظر واما فى الرابع فلكونه مكابرة لضرورة امكان
الاختلاف المجموع والاحاد فى قبول الاشتباه كالمتواتر بل الاحاد بعضها مع بعض واما فى الخامس فلثبوت الفرق
بين الامم بما دل على حجية اجماعنا الا انا نلتزم عدم الفرق لكن نقول بحجية اجماع سائر الامم واما فى السادس
فلانه ان اراد حصر اثبات الاحكام الشرعية بالدليل من غير واسطة منعه لجواز ان يثبت بما يكشف عن وجود
الدليل والاجماع منه وان اراد الاعم فنلتزمه ونقول الاجماع منه ولذا اثبت بعضهم التوحيد به نظرا الى
افادة اتفاق جميع الامم العلم مع قطع النظر عن عصمة معصومهم واما فى السابع فلعدم حجيته ولو سلم فلانه خبر
واحد فى مقابل العلم فلا يسمع هذا لو قلنا بامكان حصوله فى عصر الحضور والا فالامر اظهر واما فى الثامن فلمنع
حجيته لمعارضته بما روى مما دل على لزوم من يقوم به الحجة فى زمان التكليف ولو سلم قلنا بعدم دلالة بعض ما
ذكر من الاخبار وتخصيص بعضها او عن بعض القاصرين منا التمسك بالرابع مما مر وبان المعصوم لو كان معلوما

بشخصه فلا حاجة الى الاجماع على رايه وقوله وبان الخلاف واقع فى حجية الاجماع وفى ادلة حجيته وبان
المخالف موجود فى اكثر الاجماعات ويرد على الاول ما مر على انه لا يتم على طريقتنا كما هو ظاهر ويحتمل الا اثبتنا
من النقل حيث نسبه الى بعضنا ومنه كان منهم كما هو وعلى الثانى ان للكشف عن الواقع فى الاجماع عندنا
طرقا تاتى لا ينافى ما ذكره بالنسبة الى بعضها المعتبرة فى السفينة وستعرف امكان الاطلاع مع ذلك بقوله
وعلى الثالث عدم الخلاف فى الحقيقة عندنا فى حجية الاجماع فان الخلاف غير معقول فان الاجماع عندنا الاتفاق
الكاشف عن قول النبى او الامام فانكاره وانكاره يلزم منه الخروج عن الاسلام او المذهب وان كان مردود
بما مر ومنه يبين ما فى جعل ادلة حجيته خلافية لعدم معقوليته وعلى الرابع ان مجرد الخلاف لا ينافى الاجماع
عندنا ولا عندهم على ان الكلام فى الاجماع المحقق وهذا فى المنقول وعلى اى حال الكلام فى حجية ما اجتمع فيه
الشرائط وهذا لا ينافيه ولا نتعرض لسائر اقوالهم وما عليها لعدم الاعتناء بها وفسادها جدا مع ما ظهر وما
سيظهر من كلامنا فى تضاعيف المقامات بقى الكلام فى كيفية الكشف عندنا ولها طرق منها التتبع فى حال
الاتباع فانه يفضى الى العلم بحال المتبوع والرئيس صدورا او رضا وتقريرا وهو طريق مالوف شايع لا مرية
فيه الا ترى انه لو نرى ان الحنفية اتفقوا فى حكم من الاحكام غير ما عليه غيرهم جزمنا بان ذلك نشا من ابى
حنيفة كما انا لو نرى ان احدا منهم دخل واتى فى وضوئه او صلوته او غيرهما مما لا ياتى به احد سواهم ثم دخل
اخر موافقه وهكذا فيمكن ان ينتهى ذلك الى العلم بكون ذلك صادرا منه وبراعته ولا ريب فى كون ذلك
من اسباب العلم وسهولة افضائه اليه بل قيل يمكن ان يدعى بثبوته فى امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال
علمائنا فانه لا شك فى انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه ماخوذ من امامه و
اذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لا يعرف لهم
مخالف لا يمكن ان يبلغ الى العلم مط لما مر فضلا عن ان مدار امرهم على حصول الظن الاجتهادى وهو يحصل
فيما كان ظنيه لا لانه بل مشهودهم بالظنى مط ولو سندا بل يحتمل اطباقهم عليه بان يكون مراد من لم يعمل بخبر الواحد
كالسيد ما كان من طرق العامة لا مط او بعد ما كان حجة عند الائمة محفوفا بالقرائن العلمية فاذا كان خبر
صحيح ظاهر الدلالة امكن اطباقهم عليه مع كونه ظنيا بل ولولاه فان الظن فى الدلالة متبع عندهم فمن اين يحصل
العلم بمجرد ذلك ولئن ما قال العلامة والامارة جاز ان تكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها نعم يمكن ان يقال ان مجرد
الاتفاق من علمائنا المستنبطين وان لم يحصل العلم منه الا انه يحصل العلم بوجود مستند ظاهر الدلالة معتبر
السند بل الصحيح وفيه الكفاية مع انه لو لم يكن معتبر السند لكفى لانجباره بالعمل هذا كله اذا لم ينضم اليه امر اخر
فصاعدا والا امكن العلم كما يمكن بسهولة لو كان الاتفاق ممن كان بمنزلة مقلدى المجتهد من الاصحاب فى طريقة
الاخذ لا الاستنباط او منهم من يحصل منهم العلم بالصدور او من المجموع وبالجملة امكان ذلك فى الجملة مما لا
ريب فيه ولا اشكال ومنها انه اذا اجتمع علماء امة النبى صلى الله عليه واله على قول فهو قول الامام القائم
بعده لانه من جملة الامة وسيدهم فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم وهو انما يحصل بالاستقراء فى
كلام العلماء الذين تداول فتاويهم بين الناس الى ان يحصل منه الى العلم باتفاق كل الامة اجمالا وهو يتوقف على

افادة الاستقراء الناقص العلم باتفاق كل الامة اجمالاً وهو ما يمكن قطعاً وان اوهم كلام المنطقيين خلافه لكنه
محمول على ما اذا قطع النظر عن الخارج راساً وعلى اى حال فهو امر يمكن لا سترة فيه الا ان من لا وا من قال الانصاف ان
على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع فى امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من
موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا وجود شخصه فى اشخاصهم حتى يستبعد ذلك فى الامام المنتظر ويرد عليه
ان الاطلاع بالاجماع بالمعنى المذكور يتحقق بالنسبة الى سائر الائمة فى زماننا وما ضاهاه فان المتعارف من
الاطلاع عليه انما هو بالنسبة الى الاعصار المتقدمة بمعنى ان استقراء اقوال السلف يورث العلم بالاجماع فاما
بينهم وليس خارجاً عنهم فضلاً عن ان العلم باقوال العلماء لا يتوقف على العلم باماكنهم واشخاصهم بالخصوص
فالعلم بقول صاحبنا مع غيبته عنا بالحدس غير ممتنع عادة كيف وليس حاله الا كحال من غاب عنا من العلماء
البعيد عنا ممن ليس لهم تصنيف وتاليف فاذا امكن الاطلاع على من لم نطلع بشخصه ولا فواه بالحدس امكن
الاطلاع على قول صاحبنا كما فى الضروريات فلا حاجة الى ما قاله البعض هذا مع ان عدم امكان الاطلاع ابتداءً
لو تم لامتنع النقل فان صحة النقل فرع صحة الاطلاع ابتداء فاذا لم يصح لم يصح كما انه لا يصح الفرق بين زماننا
وغيره من الازمنة بالنسبة الى صاحبنا فى نقل الاجماع فان حال الناقلين بالنسبة اليه سواء كيف
حال غيرنا من نقلة الاجماع فى عدم كون الامام بين اظهرهم كحالنا وليس احد ممن نقل الاجماع كان الامام بين
اظهرهم ومنها مجرد حصول اتفاق الطائفة فانه يكشف عن حقية المتفق عليه عند الشيخ وبعض الاماثل كما عن الحلبى
لانه لولم يكن حقاً لزم على الامام ان اجاهم عن الخطا والضلالة وهم قاعدة اللطف التى من اجلها وجب على
الله نصب الامام فانها تقتضى ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق
الظاهرة فبالاسباب الخفية وحيث انتفى الرد علم موافقته لهم فيما اجمعوا عليه وان هذا اللطف قد ثبت
وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان وجوده فى زمن الغيبة لطف قطعاً فيثبت فيه كلما امكن
لوجود المقتضى وانتفاء المانع والاخبار كما رواه الكلينى والصدوق والحلى عن جماعة منهم اسحق بن عمار وابو
بصير وابن مسلم وابو حمزة الثمالى ومولى الصادق عليه السلم وابو الصلاح عن الصادق عليه السلم بتغيير يسير
منها الصحيح سمعته يقول ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئاً ردهم وان نقصوا اتمه
لهم ومنهم من ادعى تواتره والكلينى فى صحيح ابى بصير عن احدهما عليهما السلم قال ان الله لم يدع الارض بغير عالم ولولا
ذلك لم يعرف الحق من الباطل وعن عبد الله بن سليمان العامرى عن الصادق عليه السلم قال ما زالت الارض الا
ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيل الله وعن بريد العجلى فى الصحيح عن الباقر عليه السلم
فى قول الله عز وجل انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله انا المنذر ولكل زمان منا
هاد يهديهم الى ما جاء به نبى الله ثم عن ابى محمد القاسم بن العلاء رفعه عن عبد العزيز بن مسلم عن الرضا عليه السلم
فى حديث الامام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله ويدعو الى سبيل ربه
عن ابى البخترى فى الصحيح عن الصادق عليه السلم قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما
ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشىء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه

فان

فان فينا اهل البيت فى كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين و
عن معوية بن وهب صحيحا قال سمعت الصادق عليه السلم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان عند
كل بدعة تكون من بعدى يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتى موكلا به يذب عنه ينطق بالهام من الله ويعلن الحق و
ينوره ويرد كيد الكائدين الى غير ذلك ويرد على الاول منع الاقتضاء قوله فانه من اعظم الالطاف قلنا حتى لو
عند ما منعه عن الظهور وهو اول الكلام لاحتمال اتحاد السبب للغيبة وترك الرد فانه لما صار العباد سببا
لستره وغيبته لخوف او امر اخر فالمانع من ان يكون ذلك سببا لعدم ردهم فيكفيهم العمل بما يؤدى اليه الظواهر
والظنون وما يكون حجة عندهم كما فى الخلافيات وعلى الثانى ان الغيبة حصلت فى صاحبنا صلوات الله عليه
ابتداء وان اختلفت بالصغرى والكبرى فلا حكم للاصل وعدم الفارق لا يتم الا بالاجماع وهو لا يتم بهذا المسلك
لاستلزامه الدور ولا بغيره لعدم وجود سببه مع استلزام ذلك ارجاعه اليه بواسطة وهو مع كونه كما ترى
غير المفروض سلمنا لكن يشبه القضية قضايا الاحوال فان الغيبة صنفان صنف يتحقق فيه المصلحة فى الرد
واخر لا يتحقق وغير معلوم انها من ايهما ولو قيل الاصل بقاء حكم الحاضر حتى يثبت رفعه قلنا الاصل عدم ثبوت
التقرير وحكمه حتى يثبت فيتعارضان ويتساقطان ومنه يتبين ما فى الثالث على انه لا يلزم من كون وجوده
لطفا فى حال الغيبة كون تصرفه لطفا ولازما لعدم الملازمة بينهما كما هو ظاهر قال السيد اذا كان السبب
فى استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا فيه ولو
زال السبب لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذى عنده واورده بانه يؤدى الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع
الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا باعتبار لزوم الرد وفيه نظر ظاهر وقال المحقق الطوسى ره
وجوده لطف وتصرفه اخر وعدمه منا واما الاخبار فيرد عليها انها وردت فى بيان الحكمة من نصبه من قبل الله
تعالى بمعنى ان نصبه سوقها فى بيان الحكمة فى ذلك ولكن لا عموم لها حتى فيما يكون لتصرفه مانع من قبل الخلق
فى حال الغيبة ويؤيده تضييع الشريعة بما لا يحصى من غصب الخلافة وتضييع الحدود والاحكام الباطلة و
القتل وظلم الظلمة وانواع الفواحش كالزنا واللواط الى غير ذلك مما لا يحصى مع كونها مما يلزم الردع عنها
ودفعها على الامام على ان جميع ذلك كان واقعا فى حال الحضور ايضا فلم يعلم ان الترك هل من باب ترك الرد
للمانع او من اجل كونه حقا على انها لو تمت دلالتها لدلت على لزوم الردع عن الخلاف مع كونه قطعى الفساد كما ياتى و
لو قيل يكفيهم العمل بظنهم فيه قلنا نقول بمثل ذلك لو اتفقوا على خلاف الواقع ولو قيل المؤمنون جمع معرف
فلا يفيد لزوم الرد الا بعد الاتفاق قلنا هذا يتصرف للخبر المستفيض وحكم الشيخ بلزوم الرد فى المقامين ولا
عامل به فى القدماء بل والمتاخرين ممن يعتد به فيكون شاذا مهجورا قال بعض من عاصرناه لم اقف على
مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ والمتخير انه كلما كان الدليل اقوى وعدم الالتفات من الاكثر اكثر يحصل
الوهن اشد واقوى على انه انما يتم لو كان اتفاقهم موردا للزيادة والنقصان فى الدين وهو يتوقف على حجية مثله ولم
يثبت فصار كالخلافيات هذا لو اريد بالمؤمنين الفقهاء وان اريد الاعم فلا حجة فيه اصلا لاختصاصه بالضروريات
على ان مامرا ولا يكفى فى رده وايضا وجوب الرد فرع العلم وهو غير معلوم حصوله له لانه خلاف الاصل واخبار

عرض الاعمال لامتناعه لاحتمال ان يكون الغرض بعنوان اخر مثل ان يقال استنبطوا كل الاحكام وتفحصوا عنها على
ما ينبغى وقالوا به لا ان يقال استنبطوا حكم اجرة الحمام وافتوا فيها بالجواز هذا لو ثبت مثله والا فالامر اظهر
فبان منه ضعف ما يقال ان عدم الردع هنا فى كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة
اذا اقتضت اتفاقهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى تتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان
يظهر بعنوان مجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم ويبين لهم ثم على هذا المسلك هل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما
اجمعوا عليه عن بعضهم نعم وعن اخر احتمال العدم معللا بعدم الجدوى لها مع فرض اتفاقهم على خلافها ويرد عليه
ان الاتفاق هنا انما صار حجة باعتبار لزوم الظهور والردع وهو فيما اذا لم يكن حجة على خلافه واما اذا كان فلا يلزم
الظهور ولا الردع لمكان الدليل فلا يكون ح فى تركه اضلال ولا تصرف فى الدين بالزيادة او النقصان فاذن بان وجاهة
الاول هذا اذا لم يستلزم احد الطريقين الاخرين والا تعين الثانى **تنبيهات الاول** ان ثانى الطرق ممتاز عن غيره
باشتراط وجود مجهول النسب فان مدار حجيته على دخول المعصوم فان كان الامام معلوما بشخصه لغى اعتبار
الاتفاق فان العبرة بقوله دون قول غيره وهو معلوم بالفرض فتعين ان يكون مجهولا حتى يمكن مدخليته للاتفاق
قال بعض الاواخر وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه لا ينافى
الرؤية فى زمن الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه فى صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق
والنهى عن اذاعة مثله بقول مطلق وفيه انه كذب وتدليس لا يصح بل يتعين ان يقال فى مثله بمثل ما قاله فى الوسيلة
وبما مر تبين عدم الفرق فى مجهول النسب بين الواحد والاكثر وان كان المتعارف الثانى ولا يشترط ذلك فى غيره
لعدم اعتبار دخول الامام فيه **الثانى** انه لا عبرة فى الطريقين الاولين بعدم وجود المخالف فان المدار فى ثانيهما على
دخول الامام فلا عبرة بمخالفة غيره ولذا قيل فلو خالف المائة من فقهائنا اثنان وقول احدهما كان حجة ولو حصل فى اثنين كان
قول الحجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله واما فى الاول فالمدار على العلم بالصدور او التقرير وهو ربما يحصل مع
الخلاف سواء كان مقارنا او متقدما كالاجماع على حرمة العمل بالقياس مع مخالفة الاسكافى ويفترقان عن الشهرة
بحصول العلم منهما فتدخل فى الاجماع وبعدمه فيكون شهرة واما فى الثالث فلا يتاتى فيه الخلاف المتقدم قطعا ووجهه
ظاهر وفى المقارنين جعل بعض الاواخر فيه وجهين وقال الشيخ ومتى فرضنا ان يكون الحق فى واحد من الاقوال
ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويميز بين
الحق فيها او يعلم بعض ثقاته الذى يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدى ذلك الى الامة ويقترن بقوله
معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وقد علمنا بقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور
من يجرى مجراه ودليل على ان ذلك لم يتفق ثم جعل فى اخر الفصل الذى عقده فيما يتفرع على الاجماع حجية القول اذا
ظهر بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم يقم عليه دليل على صحته ولا على فساده معللا بانه لو كان قول المعصوم
مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذى ذلك القول فيه لطف وقد علمنا خلاف ذلك ويرد على
اولهما انه لو تم لزم الردع فيه لزم اما جواز النسخ بعد وفاة النبى او جواز عدم الردع من الامام فيه كسائر الخلافيات
والاجتهاديات فان المفروض وقوع الاتفاق على القولين فكان الحكم بين الامة فى عصر مرددا بين خصوص القولين

بدون

بدون التخيير وبعد ذلك حدوث التخيير كما قاله لا يخلو عما ذكرناه فانه يلزم اما تغيير الحكم الى التخيير بالنسخ او جواز
الاكتفاء من الامام بما حدث بينهم من التخيير بانقلاب الحكم فى الظاهر دون الواقع وبطلان الاول مسلم عند
الكل فتعين الثانى وبه يبطل القول بلزوم الردع مطلقا ولو فى محل الاتفاق كما هو ظاهر كما انه يلزمه مثل ذلك فى
النصين المتعارضين ولم يظهر منه وعلى الثانى لزوم القول بلزوم الظهور فى جميع الفروع النادرة التى ذكرها
بعضهم ولم يتعرض لها احد بصحة ولا فساد وفساده غنى عن البيان فان القطع حاصل بخلافه فان كثيرا منها بعد برهة
من الزمان قد خالفها بعضهم بل غير واحد منهم بل اشتهر الخلاف فى كثير منها على انه اذا لم يقم دليل على صحته ولا على
فساده لا يكون فيه اضلال حتى يجب الظهور والردع وايضا كلاهما يفضيان الى القول بلزوم الظهور فيما يكون المدار
فيه على الظنون الاجتهادية لو كان على خلاف الواقع فانه لولاه لم يتم ما فات مما يمكن الابتناء عليه الاصول وهو فيها
مشترك وبطلانه ضرورى وايضا يلزم القول بلزوم الردع فى الخلافيات لخروج بعضها عن الحق قطعا وهناك مزيد
على ذلك مع ان بطلانه مسلم وبما مر تبين ما فى التوقف **الثالث** ان الشيخ حكم فى اواخر بحث الاجماع بانحصار
طريق الكشف فى لزوم ظهور الامام ورده حيث قال فى محل رادا على السيد حيث انكر لزوم الظهور والرد معللا
بانه اذا كنا نحن السبب فى استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل
انفسنا ولو ازلنا السبب ظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذى عنده وهذا عندى غير صحيح لانه يؤدى الى ان لا
يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذى بيناه يعنى لزوم الظهور ولولا
رضاه بما بينهم متى جوزنا انفراده بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك عن الاحتجاج بالاجماع ومعناه فى اخر ولذا
تامل بعضهم فى اجماعاته معللا بانه يعتقد حجيتها بوجه فاسد وفيه ان هذا لا يقتضى بطلانها فانه اذا اتفقت الامامية
على امر جزمنا على صدوره من الامام كما ربما يجزم بدخوله فيهم فذلك لا يستلزم بطلانها وان قلنا بفساد وجه حجيتها
نعم يشكل بان ظاهر كلامه حصر طريق العلم بدخول الامام فيما ذكره والحكم بعدم صحة التمسك بالاجماع اصلا على
تقدير عدمه وهو باطل لما مر فما ذكره بعض الاواخر من انه لم يظهر من الشيخ ان طريق علمه بقول الامام ع واتباعه منحصر فى
ذلك بل الظاهر منه خلاف ذلك فيه ما لا يخفى وقيل ولو انه قال فى موضع اخر قد لا يتيقن لنا قول الامام فى كثير من الاوقات
فنحتاج ح الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول الامام المعصوم داخل فيهم قلنا كلامه السابق دل على حصر طريق
العلم بالدخول فيما ذكره فلا ينافيه هذا فان مقتضاه لزوم دخول قول الامام ومقتضى ذلك حصر طريق العلم بالدخول
فيما ذكره فلا منافاة على ان ذلك متاخر وهذا كلامه متقدم فلو كانت منافية تعين جعل ذلك قرينة لرجوعه
عنها فما قيل انه ظهر من كلامه هذا وغيره ايضا ان طريقته فى الاجماع طريقة المشهور ليس على ما ينبغى نعم يمكن ان يقال
بمنع حجية اجماعاته انه جعل قول من لم يظهر خلافه من فروع حجية الاجماع والتخيير فى القولين اللذين لم يظهر حجية عليهما
من افراد الاجماع قلنا كلا فان الثانى مما ينافيه كلامه فان الشايع فى كلماته ادعاء الاجماع على الحكم فهو لا يشبه
به فان احدهما الحكم بالتخيير فى الخلافيات والاخر الحكم بامر معين بالاجماع فى غيرها واما الاول فالظاهر انه لا يطلق عليه
اجماع الطائفة فلا يشتبه الامر فى كلامه على انه يحتمل منع دلالة الحصر فى كلامه فان قوله انا لا نعلم دخول الامام فيها الا
بالاعتبار الذى بيناه يحتمل اختصاصه بما اذا كان حاله على ما ذكره وهو ما لو لم يكن على القول دليل ويكون المسلك

خلافية وكلام الاخرا ظهر في الاختصاص من هذا وعلى هذا نقول اطلاق الاجماع في كلامهم ينصرف الى ما هو المعروف
بين الطائفة لا على هذا المعنى الذي لم يستقر بينهم القول به في عصر وايضا اخبر غير واحد منا بان اصطلاحهم ليس
مختصا به فتعين حمله على نحو يكون حجة ويؤيده جميع ذلك ان احدا لم يتامل في حجية اجماعاتهم من هذه الجهة وان تامل بعضهم
من جهة اخرى ولما كان الكلام في الدلالة يكفينا الظهور وهو حاصل ببعض ما مر هذا وما قيل ان ما ذكروه لو لم يصر
اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فيه انه لو لم يصر اجماعا لم يفد ظنا ولو سلم افادته لا حجة
على حجيته الا على القول بعموم حجية الظن فلتحرر ومنه حجية الظن بحصول الاجماع بل وغيره من الادلة الا ما خرج
بالدليل فان شيئا منها لا يدخل تحت عموم ادلة حجية ذلك الدليل فانها تختص بما تحقق منه ولم يتم مثله فلا دليل
على حجيته بخلاف ما لو قيل بحجية الظن مطلقا فانه ما لم يدل دليل على عدم حجيته فيكون حجة الرابع انهم لو اجمعوا
على انه لا دليل سوى ما استدلوا به هل يجوز الاستدلال بغيره صرح الشيخ بالعدم لان اجماعهم على انه لا دليل سواه
يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة فلا يصح الاستدلال به ويرد عليه المنع من ايجاب اجماعهم على الحصر العلم
ان ما سواه شبهة لان في امثاله لا يحصل العلم بالصدور ولا بالدخول فانه ليس مما شانه السؤال عن الامام
ولا اقدامه عليه ضرورة ولا يلزم عليه الرد في مثله لو قيل به فلا يحصل منه العلم نعم لو افاد العلم بقوله فلا كلام
واولى منه ما لو اجمعوا على الاستدلال به بدليل او دليلين فانه يجوز ان يستدل بغيره لعدم المنافاة فان الاستناد
بدليل لا يستلزم عدم وجود دليل اخر ولا عدم صحة الاستناد بغيره ولبعض العامة قول بالعدم لا يعبا به ومثله
الكلام في التاويل في جميع الصور احيانا او خلافا منا ومن العامة الا انه لم نقف على قول من الشيخ فيه لكن هذا فيما
لم يستلزم تغييرا في الحكم والا فلا يجوز كما لو حملوا الباء في اية الوضوء على التبعيض وحملوا المشترك على احد معنييه لما
باتي عن قريب وعلى ما مر يبنى الكلام فيما لو اجمعوا على الاستدلال بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا في لزوم تقدم
الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة وان كان
الطلب للحاكم ناسيا بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم فان شان الامام ليس الاحتجاج والتعليل وان
وقع نادرا الا ان يكون التعليل مما يكون صدوره من وظائف الشرع كما في المثال ومن الاواخر من بنى على الحجة
قائلا ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق منهم على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية
ولازمه التاخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف
على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل
على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا وفيه ما مر من القدح في الكلية هذا كله في نفس التعليل
واما الاتفاق في الحكم المعلل به فحجة لاستلزامه العلم بصدور الحكم او التقرير عليه ولا اقل منه ولا يفضي عدم العلم
بالماخذ الى بطلان الحكم المتفق عليه لكونه اعم الخامس الحق ان الاجماع السكوتي ليس اجماعا ولا حجة ولنمهد لتبيينه
مقدمة فاعلم انه عرفه في النهاية والمنية وغيرهما كالغزالي بانه ما اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين
لكنهم سكتوا ولم ينكروا وهو كما ترى لم يتبع تحققه عادة فلا حاجة فيه بعد به الى نفي ولا اثبات مع انه غير ما
هو المعروف عند القوم قطعا ولو قيل هو مبني على عدم اعتبار اجتماع الكل في الاجماع قلنا اجتماع من يحصل منهم

العلم بالدخول

العلم بالدخول او الصدور ويمتنع عادة ايضا فالاحسن ما عرفه العضدي بانه ما اذا قال واحد وجماعة بقول
عرف به الباقون ولم ينكره احد منهم وامرنا بانه اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له
ويبقى منها لا يتم ما لو افتى الامام المعصوم بحكم مع منافاته للعنوان من حيث اعتبار الضم بغيره بقول مطلق مع ان ذلك
هو المعنون عند العامة وظاهر عدم اعتقادهم بوجوده فالعجب من صاحب المنية حيث قال والحق ان القائل ان كان معصوما
كان حجة والا فلا وكذا لا يتم ما لو لم يطلع الباقون به فان مدار الامر فيه على ان السكوت هل يكشف عن الرضا او لا وهو
انما يمكن بعد الاطلاع فقول الكاظمي ان الشهيد في الذكرى استظهر حجية ذلك مع عدم تمسك ظاهر من جهة
عقلية او نقلية مشيرا به الى قوله اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم
بعدم دخول الامام ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقين موافقون مع تعرضه فيها كغيره للاجماع السكوتي ايضا
وعدم الفصل الا بقليل وحكمه بعدم الحجية واعتبار الاطلاع من الباقين فيه دونه عجب نعم يناسب للشهيد ان يقول
بحجية الاجماع بعين ما ذكره فيه بل هو اولى بالحجية منه وكذا لا يتم اذا كان الامام في الساكتين فان العنوان من العامة
وهم لا يقولون بوجوده ولا لزوم وجوده بل هو المفهوم منهم سكوت المستنبطين وتبعهم اصحابنا فيه فالمقصود ما اذا
افتى بعض اهل العصر من المجتهدين بشيء وسكت عنه غيره من المستنبطين مع اطلاعهم به ولا حاجة لاصحابنا في تغيير
الاصطلاح فان ظاهر كثير منهم الاتفاق على عدم الحجية وعدم كونه اجماعا وهو بتمامه ذكروه ولو قيل لما فرضوا العموم
في الساكتين يلزم دخول الامام على القول بوجوده فيدخل عند الشيعة نظرا الى قولهم به قلنا اعتبار دخوله مع كونه
معلوما يستلزم دخول العنوان في شقوق التقرير او يكون عينه ولو كان غير مفروض المعلومية ينحصر في فرض غير مجهول
وهو فيما لو افتى بعض بامر واطلع به العلماء وقطعنا على دخول الامام في الساكتين مع جهل عينه وهو تكلف لا حاجة
اليه بخلاف ما لو بقي على ظاهره ما اراده منه العامة من عموم السكوت للمستنبطين خاصة فيصح البحث عنه عندنا على
وجه شايع وهو ما لو افتى بعض وسكت عنه غيره من المستنبطين ومن اصحابنا من صرح بان السكوتي ماخوذ فيه كون
غير المفتين عالمين بتلك الفتيا معلومي الاشخاص معلومي السكوت وح لو قيل بكشف السكوت عن الرضا فيحصل
الاتفاق ومنه يحصل العلم بالصدور بل ربما يحصل العلم بالدخول كسائر الاجماعات ولو قيل بعدمه فلا يمكن ان يكشف
عن قول الامام عادة فان الطريق اليه عادة فتوى العلماء والمفروض انه غير معلوم فقول بعض المتاخرين وهنا يعني احجية السكوت
عن الرضا هو الحق على طريقة اهل السنة في الاجماع قائلا واما على طريقة اصحابنا في الاجماع فلو فرض العلم بدخول المعصوم
في الساكتين ومثله ايضا ما افتى به احد في حضور المعصوم وسكت هو فالظاهر ايضا انه كذلك اي ليس حجة لانه
ح وان لم يتات بعض الاحتمالات المذكورة لكن يتقوى بعضها وهو احتمال التقية ويحتمل ان يكون سكوته لعدم تولي
القائل به وعلمه بعدم ابتاعه او يكون غرضه اظهار الاعراض عن الالتفات اليه بسبب ما فعله من سوء الادب من تصدي
في حضوره من غير رجوع اليه او غير ذلك من الاحتمالات فيه مما لا يبتنى من وجوه يظهر مما مر ومنه بعد العلم بدخول المعصوم
في الساكتين بل عدم وقوعه فيما تداول بيننا فضلا عن ان احتمال التقية خلاف الاصل والظاهر ولذا نكتفي في نفيه به
ولا نحتاج الى امر اخر وعن ان ترك اظهار الحق الواجب بمجرد سوء الادب غير مناسب للعصمة والرافة على كافة الانام
بل غير صحيح كما ان عدم تولي القائل خارج عما كنا فيه الى غير ذلك اذا عرفت ذلك فنقول اختلف الناس فيه فبين مثبت

لكونه اجماعا وحجة ومنهم من شرط انقراض العصر ومنهم من اطلق ونافٍ لهما ونافٍ للاول دون الثانى وهو معنى
قول من عده اجماعا ظنيا وحجة كالآمدى والحاجبى فى المنتهى بل فى المختصر فى وجه والعضدى ومردد بين كونه
اجماعا وحجة وهو ظاهر المختصر ومفصل بين ماكان فى امر يفوت استدراكه كاباحة فرج واراقة دم وعدمه
فجعل الاول اجماعا دون الثانى وبين ما يكون ذلك فى عصر الصحابة فاجماع ان كان فيما يفوت وان كان فيما
لا يفوت كان حجة وفى كونه اجماعا وجهان وماكان فى غير عصرهم فلا وبين الفتوى والحكم ومنهم من جعله اجماعا
دون الاخر ومنهم من عكسه وبين عصر الصحابة وغيره فجعله فى الاول اجماعا دون الثانى وبين كون الساكت
اقل فاجماع وكونه اكثر فليس وبين ما دلت قرائن الاحوال على انهم سكتوا مضمرين للرضا وعدمه وبين كونه حجة
جزما والتردد فى كونه اجماعا ومنهم من عد هذا خلافا لفظيا وفيه نظر وزاد عليه اشتراط كون الحكم اجتهاديا
لا وفاقيا وتكليفيا لا غير تكليفى وفيه بحث ومنهم من زاد عليهما ان يتكرر مع طول الزمن ولا يكون بعد استقرار
المذاهب هذا كله ما عن العامة واما اصحابنا فبين قائل بعدم كونه اجماعا وحجة مط ومفصل بين ماكان القائل
معصوما فحجة وعدمه فلا وبين ما اذا تكرر فى وقايع متعددة كثيرة فى الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم
العادة بالرضا وغيره فالحق الاول وفاقا للجل بل الكل اذ لا يحصل فى التفصيلين لخروجهما عن العنوان اما الاول
وان كان القول به حقا فلان الكلام كما مر فيما اذا افتى بعض المجتهدين بحكم وسكت عنه غيره منهم ثلة مثله و
الا فلا يصح العنوان كما مر واما الثانى فلان الكلام فيه من حيث هو واما لو حصل من الخارج ما يكشف عن قول
الامام عليه السلام فيكون حجة قطعا بل ولو حصل الظن به عند من يقول بحجية الظن مط ووجهه ظاهر ومنه يظهر كما
انه يلزمه على هذا ان يكون حجة بنفسه ولو لم يكن اجماعا لا علما ولا ظنا فان بفتوى البعض يحصل الظن والفضل
ممن يقول به فينبغى ان ينبه عليه على ان فى وقوع مثله بعدا جدا وبما مر يتبين ما فى بعض التفصيلات الاخر
هذا وفى كلام الاصحاب هنا بل وغيرهم كانه دلالة على عدم معروفية حجية الظن مط بينهم لنا على عدم كونه
اجماعا كون السكوت بمجرده اعم دلولا بالنسبة الى البعض فانه يحتمل عدم الاجتهاد وعدم الغرض وعدم رجاء النفع و
التوقف والاحتياط فى الترجيح نظرا الى عدم الحاجة اليه واعتقاد كون ترك الانكار او الفتوى به صغيرة وفيها
نظر وغير ذلك مما يتفاد فى مثله على ان احتمال الكل من البعض خاصة والبعض من البعض كذلك يكفى لرفع العلم
بالاتفاق بل الاجماع وايضا العلم بالسكوت من الكل بل الظن به محال عادة لاحتمال الفتوى من بعضهم بالخلاف فى
غاية الامر انه لم يبلغ الينا ولا يلزم من عدم وجوده فى الكتب عدم صدوره من بعضهم وكم من مثله ومع جميع
ذلك انه اتفاقا ظاهرا او صريحا تحقيقا ونقلا واقع على العدم فكيف يمكن فهم الرضا من الكل فى مثله بل من الاكثر فضلا عن
يكشف عن قول المعصوم او رضاه وعلى عدم كونه حجة عدم حجية الظن مط الا ما خرج بالدليل وليس هذا منه واما
ما استدل به الاقوال فللمثبت مط ان سكوتهم وترك الانكار عليهم دال على موافقتهم دلالة ظاهرة فكان اجماعا لان
الادلة السمعية الدالة على حجية الاجماع يتناول صورة السكوت وللمشترط فيه انقراض العصر بان العادة بان
الناس اذا تفكروا فى مسئلة مدة طويلة فاذا اعتقد خلاف ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك خوف
ولو كان لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلافه ولا الخوف علمنا حصول الموافقة والجواب عنهما بالمنع ولا سيما بالنسبة

الى البعض

الى البعض على ان قوله دلالة ظاهرة فى الاول لو اراد منه ما يقابل النص كما هو الظاهر فلا ينفع فان الكلام على
تقدير كونه اجماعا قطعا لا على الظاهر مع ان فى عموم الادلة السمعية له كلاما وان اراد منه ما لا ينفك عن عدم
تجويز الخلاف فممنوع وان لزوم التفكر لم يثبت فى الثانى وكذا الاعتقاد بخلاف ما انتشر ان اراد غير التوقف وان
اراد ما يعمه وغيره منعنا لزوم اظهاره مع عدم الخوف بل ولو اراد ما يقابله من الحكم ولو كان خوف منعنا اشتهاره
بل ظهوره ولو سلم جميع ما ذكره منعنا العلم بالموافقة مع ان عدم ظهور اعتقاد المخالفة لا يستلزم الموافقة هذا
ولا دلالة فيه على خصوص اعتبار العصر بل الزيادة ونقصان وللقائل بكونه حجة لا اجماعا ان الناس فى كل عصر
يحتجون بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف لهم مخالف وظهور السكوت فى الموافقة اذ يبعد سكوت الكل مع
اعتقاد المخالفة عادة كما جرى عليه الناس وكان ذلك فى افادة الاتفاق ظنا كالقول ظاهر الدلالة غير قطعيها
وح ينتهض دليل السمع فانه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس
وظواهر الاخبار موجب العمل به ولو علل بظهور الموافقة فكان ظنا بالاتفاق فيكون حجة لعموم حجية الظن لكونه
اخص واولى فان حجيته اقرب من حجية القياس والجواب عن الاول بالمنع فضلا عن كونه اخص وعن الثانى بمنع
الظهور خصوصا من الكل وبعد سكوت الكل مع المخالفة لو سلم لا يقتضى موافقة الكل لاحتمال المخالفة من البعض
والتوقف من اخر وعدم الترجيح من ثالث والخوف من رابع الى غير ذلك وجعله كالقول قياس لا نقول به ولا سيما
فى مثله واما على تقدير الاستناد الى عموم حجية الظن كما هو احتمال الاخير فعلينا نحن فى شك منه لا لامكان هذا و
للفرق بين الحكم والفتوى شيوع الاختلاف فى التعرض وعدمه وجوابه المنع من الفرق وغيره اما اجنبى كما مر ومنه
التفصيل او يعلم ما فيه كجوابه عما مر او لا نعرف له وجها او يكون من الضعف بمكان ثم ان كل ذا اذا لم يكن السكوت
بعد استقرار الخلاف والا فلا اعتداد به قطعا كما ان السكوت بعد الموافقة لا يخرج الحكم عن الاجماع المحصل ومن
فروع السكوت ما اذا افتى رجل فى البلد او حكم بين الناس او عدل بعضا وسكت عنه غيره او نقل مال الغير او
منفعته بعقد فضولا الى الغير او نكح امرأة كلهم بحضرهم او قبلهم كذلك واما سكوت البكر فخارج بالدليل ثم بما مر يتبين
الكلام فيما اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف بانه لو قلنا بحجية الظن مط كان حجة اذا سلم عن المعارض
الاقوى والمساوى لحصول الظن من قول اهل الخبرة ولو كانوا فساقا او مجاهيل والا فلا للاصل وعدم الدليل و
ليس اجماعا قطعا ولو اشتملوا على مجهول النسب فانه ما لم يتحقق العلم بكون المجهول النسب الامام لم يصر اجماعا وقال
الشهيد هل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث
لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم
لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما
عن المعارض وضعفه فى المعالم بان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ
بمأمون على الظنون واعترض بانه سيجىء منه فى مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مط اذا انسد
باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان

القائل به في غاية الكثرة ومنها نظر اما الاول فلان ما ذكره لا ينافي ما استدل به فان مداره على حصول
الظن من قولهم وصولهم بنكره وانما الذي يجدي به ان يمنع حجية الظن الحاصل به نظرا الى عدم الدليل على عموم حجية
الظن وبوجه اخر ان اراد منع حصول الظن من فتويهم نظرا الى كونه غير مامون من الخطا فمخالف للضرورة وان
اراد كونه ظنا غير منكر عند المستدل بل بناؤه على اعتباره والذي يجديه منع كلية الكبرى وكلامه غير مبني عنه
واما الثاني فيرد عليه انه لا ينبغي السكوت عما اوردنا على المورد وايضا فيه خلط بينه وبين الشهرة مع ان
الشهيد ذكرهما برأسهما والعجب منهما حيث انهما جعلا هذا حجة لما ذكراه هنا ولم يذكرا ذلك في الاجماع السكوتي
مع انه اولى منه بذلك ونفيا حجيته من غير استثناء وكلام ولا ينبغي لحصر المانع على عن الاقحام على الافتاء
بغير علم في العدالة فان من جملة اصل كل في تهذيب مطالبهم واحكامهم عن تطرق المناقشة ولو كانوا كفارا
او فساقا ولا سيما في تصانيفهم نعم للعدالة اثر اخر والا مكفي في ذلك في افادة الظن ولا فرق فيه بين كون القائل
صحابيا وغيرهم ومنهم من خصه بالاول كالذريعة والمحصول وفصل في الاخير بين ما يعم به البلوى وغيره وجعل
الاول من الاجماع السكوتي ولا ينبغي لا تخصيصه ولا تفصيله اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه كما يبعد
عموم البلوى وعدم التعرض يبعد الموافقة عدم التصريح به مع كونه عادتهم في مثله على ان المفروض عدم العلم بهم
وكذا لا فرق بين قلة القائل وكثرته قال الشهيد وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي
الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم
وفيه تأمل بل الظاهر العدم فانا لم نجد في الفقه منه اثرا مع ان ظاهره الاتفاق عليه هنا وفي قول الصحابي
لم يذكر احد منا الخلاف في عدم حجيته بيننا والعلامة نسب الى الامامية العدم نعم لا جاد حيث قال هنا مع ندور
هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل ظني دال على ذلك القول عند المتأمل ومنهم من نفى خلو التفصيل فيه عن قوة وهو
ان الباقي اما ان يكون اشخاصهم معلومة او لا فعلى الاول اما ان يتحقق علمهم بالافتاء او لا وعلى التقديرين اما
ان يكون فيهم مجهول النسب او لا وعلى كل واحد منها اما ان يتحقق في اهل الفتوى جهالة النسب او لا فهذه عشرة
بعضها اجماع حقيقي وبعضها سكوتي فيجري عليها احكامهما وبعضها لا هذا ولا ذاك وهو من محل النزاع وفيه
ان التفصيل لا يكون في المطلوب كما هو ظاهر فلا تفصيل وايضا مجرد اندراج مجهول النسب فيه لا يبعد للاجماع كما
يوذن كلامه به فان وجود مجهول النسب بنفسه لا يستلزم دخول الامام فانه يحتمله وغيره بقي الفرق بينه
وبين الاجماع السكوتي وهو انه في الاول يلزم علم غير المفتي بالافتاء بخلاف الثاني فانه يحتمله وعدمه كالظن و
ظاهر الشهيد اعتبار الظن فيه والحق انه ليس كذلك بل هو اعم كما يكون اعم مما علمه او ظنه بعضهم **السادس**
الشهرة اما ان يحصل منها العلم بالحكم او لا والاول خارج عن مسمى الشهرة وداخل تحت الاجماع فان الاجماع هو
الاتفاق الكاشف عن قول الحجة فيعم ولا كلام فيه واما الثاني وهو المسمى بالشهرة ولا تفيد الا الظن فقد اختلف
في كونها حجة بعد القطع بعدم كونها اجماعا وانما الكلام فيه والحق العدم ولا فرق في المقامين بين ان يقع الاتفاق
بين المستنبطين او لا هذا على اصولنا واما العامة فان وقع منهم اتفاق المستنبطين فاجماع عندهم بلا خلاف وان
وقع اتفاق اكثرهم فبين قائل بكونه اجماعا وعدمه وعلى الثاني فبين قول بالحجية وعدمها وعلى ولها فبين حاكم

بلزوم

بلزوم الاتباع واولويته وعلى تقديره كونه اجماعا فبين مطلق ومفصل بين ان يكون عدد المخالف عدد التواتر
او لا وبين ان يجوز الاكثر الاجتهاد في قول المخالف او لا لنا ما مر من الاصول وعدم الدليل خصوصا اذا لم ينسد
باب العلم فضلا عن عموم ما دل على المنع من العمل بالظن كما يأتي مع تأيدها بان المشهور عدم حجيتها وربما استدل
بان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيتها مستلزم للقول بعدم حجيتها وهو ضعيف فان حجيتها مبنية على
عموم حجية الظن وهو انما يتم اذا لم يظهر فساد مستندها والشهرة على عدم حجيتها مبنية على عدم حجية عموم الظن
وهذا عند القائل بحجيته فاسد لمصادمته البرهان على الحجية على ان غايته انه لو احتمل ان يكون الامر كما
ذكر احتمل الامساك بالكلي وكيف لو كان مظنونا ولا اقل منه قطعا بل هو مقطوع به وقيل يمكن دفعه بان الذي
يقول له القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هي الشهرة في المسألة الاصولية
وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء الثاني على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الائتمان
على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا
ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن
الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور وفيه ان الشهرة في مسائل الفروع حجيتها متنازع فيها قطعا
والمشهور العدم والمسألة اصولية فلا ينفع ما ذكر من ان الذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية
وهي عدم حجية الشهرة مع ان قوله الشهرة في عدم حجية الشهرة يعم الشهرة في الفروع والاصول وان كان الظاهر
منه ان مقصوده الاول ولا يخرج عن الخلاف وكون المشهور عدم الحجية وبناء الخلاف في الجميع على عموم حجية
الظن وعدمه كما مر فلو قيل به يلزم الحجية قطعا والشهرة المقابلة مردودة عندهم نظرا الى عدم افادتها الظن
لبطلان مستند ما عندهم وخروجها بذلك عن الكلية فلا اشكال ومن يقول بعدم حجيته وبطلان مستندهم
فلا اشكال عليهم اصلا ومنه يتبين فساد تقرير اخر له وهو انه لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة
في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارهما تناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب
سقوط اعتبارهما معا وقال بعض مشايخنا واجاد اعتبارها مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا وليس ذلك
من مذهبنا وان اوهمته بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وايضا قال ان العلماء
قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل
ولو كانت الشهرة حجة سقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين
في جميع الاعصار والامصار خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور او الاشهر مع وجود الحجة
من غيره كما اتفق للعلامة في تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح
بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض الموارد بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد
الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار
اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع وهو كما ترى ينبئ عن الاجماع على العدم ومما يكشف عن صحته حصر الادلة
في اصول الشيعة وفروعهم في غيرها مع نقل الاجماع عليه من جماعة كما مر وخلو الجميع عن القول بحجيتها الا ما نقله

الشهيد في الذكرى عن بعضهم انه الحق المشهور بالمجمع عليه ومراده ان اراد في الحجية مع احتمال ان يكون البعض
من العامة استنادا الى ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وان قوة الظن في جانب الشهرة سواء كان
اشتهارا في الرواية او الفتوى فهو راجع الى ما قلناه من عموم حجية الظن وقد عرفت ما فيه وستعرفه واما ما
ذكره من وجه الفرق فلا يتم بل الوجه في الحقيقة عموم حجية الظن وعدمه وعدم الائتمان على الخطاء في الظنون لا
يخرج عن ذلك واما ما ذكره من عموم حجية الظن بعد انسداد باب العلم ففيه منع انسداد باب العلم كيف وعلينا
لا يحصى وعلى تقدير تسليمه فقول موهوم اذا لم ينفتح باب ظني واسع يكفي في الجميع بالدليل او العلم وهو واضح كما
خبر الواحد ونحوه الى غير ذلك مما ياتي ان شاء الله واما قوله والعلة المنصوصة فهو اشارة الى ما قاله في اول كلامه
ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم
والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية
خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وفي التمسك بل التاييد به نظر فان ما ذكره من قوله اما
ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة والصدوق عنهما
عن الصادق في اختلاف الحاكمين قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك
فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه او ما رواه العوالي
عن العلامة مرفوعا الى زرارة عن الباقر عليه السلام في الحديثين المتعارضين فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر وهما كما ترى لا ينطبقان عليه فان الاول وان اشتمل على التعليل الا ان ملاحظة
الحكم والتعليل فيه لا يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه لاحتمال العكس احتمالا مساويا او راجحا على ان الحكم
لاختلاف الرواية مع كونها مجمعا عليها بين الاصحاب والتعليل لذلك لا يقتضي صرف المجمع عليه عن ظاهره بل الكلام
خلافه فان الراوي اذا روى رواية كانت مجمعا عليها بين الاصحاب واخر روى خلافها فلا ريب في كون الاول
قطعي الصدور ولا سيما مع قرب العصر والثاني شاذا مخالفا للواقع على انا وجدنا في نسخ الفقيه فان المجمع
عليه حكمنا لا ريب فيه والزيادة مقدم على النقصان وظاهر بعد حمل حكمنا على المشهور الا بتاويل واما الثاني فلا
يشتمل على التعليل ومع ذلك الظاهر منه ان الشهرة من المرجحات في تعارض الاخبار وليس فيه تخصيص حتى يكون
خروجا عن القول بحجية العلة المنصوصة فان لفظة ما في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك يصح استعمالها حقيقة
في كل ما لا يعقل ويتعين بالقرينة كالمشترك وهنا لما كان السؤال عن تعارض الخبرين فالمفهوم منها الخبر وليس هذا
من التخصيص بل من التعيين بالقرينة على ان ظاهره شذوذ المخالف وندرته وكونه مجمعا عليه فلا ريب فيه
وهذا خارج عن المتنازع فيه فان الكلام في الشهرة الظنية لا العلمية فانها اجماع وهذا منه ولولا ذلك لم
ينفع لضعف الخبر الثاني ولو سلم فمخالفتها للشهرة الثابتة قال بعض الاجلة المعروفين من العلماء حتى كاد
يكون اجماعا ان الشهرة ليست بحجة فضلا عما هو من الاجماعات على حصر الادلة وغيرها مما ينبئ عن الاجماع فلا ينفع
اعتبار السند الاول وان اشتمل على عمر بن حنظلة نظرا الى تلقي صفوان بن يحيى المجمع على تصحيح ما يصح عنه فلا اشكال
ثم هو موثق لمكان داود والحق حجيته لكن مع ذلك في حكم الصحيح مع ان في الكافي روى في الصحيح عن

عن يونس

عن يونس عن يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله
عليه السلام اذا لا يكذب علينا ولا يضر اشتمال سنده على ابن خليفة مع عدم ما يفيد مدحه وان وثقه بعض الاواخر
وحكي عن اخر مدحه عن الصادق عليه السلام فان فيها نظرا لمكان يونس فانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
لكونه ابن عبد الرحمن نعم فيها اشكال من جهة احتمال ورود الخبر المتنازع فيه قبله وان كان الاصل تاخره لورود
ذلك قطعا قبل زمانه بزمان فيكون زمانه معينا فالاصل تاخر الحادث لمعارضته بمثله على ان المبنا في مثله
على حصول الظن بالصدق والاصل لا يفيده فان الاصل لا يقتضي تاخر جميع اخباره عنه وهو خلاف الظاهر قطعا
بل وغلبة التاخير غير معلوم والتفرقة ترجيح بلا مرجح واما توثيق الشهيد الثاني فلا يفيد لانا ألفته بدلالة الخبر
عليه في محل كما حكي ابنه عنه مع ان اقصى دلالته على نفي الكذب ومع ذلك في الحال لا مطلقا فاين ذلك من التوثيق
على انه لو لا امره لا يفيد الظن لكونه مخالفا للكل ممن سبق عليه وتاخر عنه وبعد عدم اطلاع احد على ما اطلع عليه
هذا وعارض بان بعض ما للقول الاخر مع جوابه ومنهم من زاد عموم ما دل على وجوب دفع الضرر المظنون عقلا وما
دل على حجية خبر الواحد من اية النفر والنبا وفيه ان الضرر هنا موهوم لا مظنون كيف والظن بالواقع لا يستلزم
لزوم الاتباع بل هو يتوقف على الحجية ولم يثبت ودلالة الايتين ابعد ولعل في كلامه دلالة عليه حيث امر بالتامل
بعد ذكر الاول وذكر غيره مع اخر كيف واطلاق النفقه وارد مورد حكم اخر فلا يفيد العموم على ان في انصرافه الى
نحو الشهرة بعدا مع انه يكفي الشك ولا ريب فيه والنبا لا يعم الفتوى والمظنون مع انه لو عم لزم ان يقبل كونه
كونه فتواه لا ان يكون حجة عليه كما ان التعليل لا ينفع بناء على ان التبين انما هو لاجل عدم اصابة قوم بجهالة
وهنا لما لم يكن ذلك لم يجب التبين وفيه نظر فان المقصود ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة لا ان التبين
لا يجب الا في مثلها على ان وجوب التبين مطلق ولا يختص بالتعليل حتى لا يجب التبين لعدم المنافاة وظاهر ايضا انها
اقوى من خبر الاحاد فيثبت لها الحكم بطريق اولى ولا اقل من التساوي وما في نهج البلاغة والزموا السواد الاعظم
فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب والنبوي
عليكم بالسواد الاعظم والحق مع الجماعة ويد الله على الجماعة فضلا عن غيرها مما بقي من الادلة بحجية الظن مطلقا
الا ما خرج بالدليل كان انسداد باب العلم قاض بقيام طبيعة الظن مقامه وتخصيصه ببعض دون بعض تحكم الا
ان يقوم دليل على المنع وان في الاعراض عن الظن تعويلا على الوهم وان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة
اليقينية ولا ريب انا مكلفون بتكاليف ولا نقطع برفعها حتى ناتي بكل ما يحتمل الا ما قام الدليل على المنع منه
وان في الاخذ به سلوك جادة الاحتياط فيعمه عموم ما دل على التحريص على الاحتياط وان طريقة العقلاء في جميع
امورهم الاخذ بالظنون وان ديدن العلماء في استنباط الاحكام انما هو الاخذ به وان سيرة الشرع مستمرة على
التعويل عليه وان الحكيم يقبح ان يكلفنا بتكاليف ثم لا يجعل لنا اليها طريقا ويرد على الاول ان ما دل على حجية
الخبر انما دل على حجيته من حيث هو واحتمال الخصوصية احتمالا مساويا قائم مع تايده ببطلان طرق اخرى للظن
وفاقا وما دل على المنع من العمل به وبالاعتبار من لزوم الهرج والمرج على تقديره الى غير ذلك فهو قياس لا نقول
به وليس بحجة عندنا كما ياتي على ان الخبر انما يكون عن علم والفتوى عن ظن فاين الهوى ومنه بان ان في جعله

من التيقن طرافة وعلى الثاني انه مع ما فيه من الارسال وعدم ظهوره حال سنده يدل على حجية الاجماع سلمنا
كونه ناهيا عن ان يعبد العمل لكن يختص بما دل على المنع من العمل بالظن ولو كانت النسبة بينهما عموما من وجه لرجحان
ومنها العمل الشايع بالاجماع او بمضمونه يبين الكلام في النهي عن الفرقة مع ظهوره في مخالفة الاجماع جدا
ومما يتضح ما في النبويات وعلى الاول ما دل على حجية الظن مط ان الاصل عدم حجية الظن فان الالفاظ
اسام للواقعيات والاعتقادات خارجة عنها فتعلق الاحكام ليس الا بذلك والاخذ بالظن ينافيه لعدم العلم
بالبراءة على تقدير العمل به على ان اجماع المسلمين تحقيقا ونقلا واقع على عدم حجيته بنفسه فانك تريهم
انهم يتوقفون في حجيته في كل مورد ويدعون على الدليل ولا يحكم احد بحجيته من غير دليل حتى من جعل الاصل
فيه الحجية فانه يقول بذلك في حال الاضطرار لا مط وايضا لو اخذ المولى عبده على انك اذا ظننت بارادتي للفعل
من دون بيان لي لم تركته لذمه العقلاء قطعا كما انه لو اكتفى العبد بالظن في تصرفه اموال او غيرها لذموه كذلك
وعلى هذا فلو ثبت حجيته بالظن لكان دورا فيلزم ان ينتهي الى العلم هذا فضلا عن قوله تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيئا ولو قيل هذا ظن فاثبات المنع به دور قلنا كفاية الظن في الدلالة وفاق والكلام في غيره وان انسداد
باب العلم ممنوع بل طلباتنا لا تحصى وعلى تقديره او تقدير عدم كفاية العلم نمنع من لزوم حجية الظن وانما يتم ذلك
لو لم يفترق بعض الظنون مع بعض وذلك ثابت فان بعضها يرجع الى العلم كخبر الواحد مع كفايته للجميع فلا تحكم
وبوجه اخر لو سد باب العلم او لم يكف لم يلزم العمل بالظن مط اذا كان العمل ثابتا بظنون في تحصيل الاحكام و
البراءة منها مط او مع تعدد العلم ولا يخرج عنه لثبوت الاتفاق على العمل بخبر الواحد مط او مع التعدد وبا
بالاصول على تقدير عدم الدليل وعلى الثاني انه لا يخلو اما ان يكون الظن على خلاف الاصل او لا وعلى التقديرين
اما ان ينافيه ما يقتضيه دليل اخر او لا فعلى الاول وهو ان يكون الظن على خلاف الاصول والدليل الخاص فظاهر
عدم حجيته فان الخروج عن الاصول بالظن فرع حجيته ولم يثبت بل انما هو المتنازع فيه فالعمل بالاصل ولا سيما
مع اعتضاده بالدليل وهو ظاهر كما انه اذا لم يكن سوى الاصول دليل خاص فان الخروج عن الاصول لا يكون الا
بالحجة والمفروض عدم ثبوت حجية الظن كيف ولا تكليف الا بالبيان ولا بيان والظن لم يثبت حجيته فان الحكم في الثاني
واما الثالث والرابع فالعمل فيهما على الاصول وان لم يحصل الظن بموافقته للواقع فكيف مع الظن بها نعم يبقى الاشكال
فيما لو كان دليلا خاصا ينافيه كخبر واحد صحيح لو كان العمل بالظن ثبت المدعى ولو كان بالخبر يكون العمل بالوهم ويمكن
ان يقال ان شرط حجية الخبر لما كان افادة الظن ولا يفيده هنا لا يكون حجة ولا يلزم منه حجية الظن بما هو
ظن وبوجه اخر غاية ما يمكن ان يعلم بالظن مصلحة الحكم وهو اعم من تعلق الحكم لاحتمال وجود المانع فتعلق الخطاب
يتوقف على وجود المقتضي وعدم المانع ومجرد حصول احدهما لا يثبت تعلق الحكم الا ترى انه يمكن اتحاد مصلحة الواجب
والمندوب على ما هو الحق واختلافهما بالمانع فيكون بوجوده مندوبا وبعدمه واجبا فلا يلزم من الظن بوجود
المصلحة الظن بتعلق الخطاب وانما يلزم ذلك لو ثبت الملازمة ولا ملازمة لاحتمال المستتر في متابعة الظن بما
هو ظن في الحقيقة لو عملنا بالظن عملنا بالشك لا بالظن فان الظن بالمصلحة لا يستلزم الظن بتعلق الخطاب
بل احتمال التعلق وعدمه سواء لو لم يكن الاول موهوما نظرا الى استقراء موارد في الشريعة ينبئ عن خلافه فالاحتمال

فى الحكم

في الحكم يرجع الى وجود الشرط وعدمه ومثله غيره وعلى الثالث ان الاشتغال فرع الدليل فاذا لم يثبت
حجية الظن مط لم يثبت به تكليف فالاشتغال الثابت بالدليل يرتفع بدون مراعاة ما اثبته على انه لو ثبت
جز العبادة بالظن ويكون منافيا للقصد لولاه لم يلزم من الاتيان به البراءة اليقينية بل لو لم يكن منافيا ما لم يتم
فانه ان نوى المجموع وقصد به الامتثال ولم يكن الجزء جزءا يكون المنوي غير المطلوب والمطلوب غير المنوي فلا يتحقق
به الامتثال بل بقصد الشرعية باقيا للتشريع والبدعة في جميع افراد العبادات والمعاملات فاين البراءة اليقينية
ومنه يتضح الجواب عن الرابع وعلى الخامس بالمنع ان اراد العموم وغيره لا ينفع بيانه انهم في جلب المنافع ودفع
المضار يكتفون بالظن فياتون بما يظن النفع فيه ويتركون ما يظن فيه الضرر ولا كلام فيه ومنه التسامح
في الاداب والسنن وانما الكلام في التوقيفيات التي لا يستقل العقل فيها بذلك ويعارض فيها احتمال النفع
احتمال الضرر ولم يظهر ان طريقة العقلاء العمل بالظن مط حتى في امثالها بل المعلوم خلافه الا ترى ان عمال
السلطان لا يعزلون ولا ينصبون ولا يحربون ولا يبنون بمجرد الظن بارادة السلطان ولو فعلوا لاستحقوا المذمة
والعقاب ولا يلام السلطان بالمواخذة قطعا ولا يلومه العقلاء ولا يعدونه متعديا بابه ومثله السميات فان العقلاء
يتركون ما يحتملونه سما ومهلكا ولا يكتفون بالظن بالعدم وعلى السادس انه ان اريد ان ديدن العلماء في الحكم
بتعلق الاحكام وثبوتها بالظن مط فعجيب فانا لم نر منه اثرا الا ما لا اعتداد به لاحتمال خلافه كيف وسيرة
الطائفة على خلافه مستقرة مذهبا وحديثا ظنا او علما وقد سمعت ما ذكر من حصر الادلة ونحوه ومنه
يتبين ما في السابع وعلى الثامن انه مسلم لكن لم يقع فان الحاجة الى البيان فرع تعلق الخطاب ولم يظهر تكليف
بلا بيان فيما يجب بيانه ولو باخبار الاحاد فلا اشكال هذا وقد سبق لهم غير ذلك مما يصيبهم مع جوابه بل ما
ينفع في جواب ما ذكرنا لم هنا ومما يلزمهم حجية ظن كل احد وكل ظن وتقديم المفضول على الافضل في التقليد
وتقليد الميت على الحي وتقديم ظن العامي ولو كان كافرا على المجتهد وتقديم الظن الحاصل بالجفر والرمل و
خبر الفاسق وفتواه على غيرهما ومنها الظن الحاصل من الادلة اذا كان الظن الحاصل منها اقوى بل حجية الظن
الحاصل من القياس اذا انسد باب العلم فان حرمة العمل به عند فيما اذا امكن العلم وكذا الاستحسان والمصالح
المرسلة وغيرها والقول بخروج الجميع مع كون الدليل عقليا كما ترى وفيه شيء ومثله الاعتذار عن نحو
القياس بمنع حصول الظن منه سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات او
بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع ظنا لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن او بمنع انسداد
باب العلم فيه بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان ادى مؤداه الى
القياس او بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم نعم لهم ان يقولوا
مدار عموم حجية الظن انما يكون على سد باب العلم او عدم كفايته في الاحكام وعلى بقاء التكاليف فاما ان يكون
ح العمل على الوهم او الظن والاول ضروري البطلان لعدم ضبطه مع بطلانه بنفسه فتعين الثاني وعليه اما
ان يعم او يخص والثاني باطل والا لزم البيان ولم يثبت وعلى تقدير عدمه يلزم الترجيح بلا مرجح لولا العموم فاذا
بين الشارع عدم حجية ظن كالقياس يكون مرجحا له ولا يلزم منه تخصيص الدليل العقلي فان الترجيح بلا مرجح

انما يلزم مع عدم البيان واما معه فلا فلا اشكال اصلا الا انه يرد عليه على هذا التقدير ثبوت البيان بالنسبة
الى ما يكفى لكل كتاب خبر الواحد مثلا هذا وسنبره عليك ما يزيدك وضوحا فى مباحث اخر ولا سيما مبحث الاجتهاد
والتقليد ثم على المختار لا فرق فى الشهرة بين ما تأخر وافقها رواية او لا ومنهم من فصل فحكم بعدم حجية الشهرة المجردة
لحكاية الشهرة المتقدمة وحكم بحجيتها لو وافقها رواية وعن مشهور نظرا الى وجود المقتضى وهو حجية ما دل
على حجية الشهرة وعدم المانع وهو القضية المتقدمة وبه ابان ضعف ما ضعف فى حجية الرواية المنجبر ضعفها
بالشهرة من ان كلا منهما ليس بحجة وافادة الاجتماع الحجية غير معلومة والحق انه لو قلنا بعموم حجية الظن لكانت
الشهرة حجة مط نظرا الى افادتها الظن القوى وعدم القدح من القضية المشهورة فيها فان الظاهر انها مبنية
كما مر على عدم حجية الظن مط ولا سيما اذا اعتضدت برواية ضعيفة فانه لو ثبت خروج الشهرة المجردة فهى
باقية تحت الحجية غير مخرجة عن تحتها فاذن يلزم الكفاية بها وان لم نعلم ولم نظن ان عمل المشهور مستند اليها كما في
ما لو قلنا بعدم عموم حجية الظن فان الاجتماع لا ينفع وان كشف عن صدور الرواية هذا ولما يختص بالخبر البين
من الاقوال ما لا يناسب ان نذكر لظهور فساده مع ظهوره ثم انها على المختار هل هى مؤيدة ومعاضدة فيجعل الخبر
المؤيد بها حجة والمعاضد لها مقدمة على معارضه او لا الحق نعم سواء كانت فى الرواية او الفتوى مطلقا او
مخصوصة بالقدماء او المتأخرين لاستلزامها الظن بالارادة والصدور ونظرا الى اجتماع الانظار مع المهارة فى
والعدالة وبعدها عن الخطا فى الغاية فيقدم ما اعتضد بها على ما يقابله فان المدار فى الترجيح على الظن
كما يأتى بل يدخل تحت عموم التبين ويقيد حجية الخبر لو كان ضعيفا فان عمل المشهور بالخبر من اقوى اسباب الاعتماد
والظن والتبين ومن ثم يصير مخالفها موهونا ولا سيما مع الكثرة عددا والاعتبار سندا والوضوح دلالة بل
كلما ازدادت زاد الوهن الا مع العلم بعدم ظفرهم به ومع التردد تعارض الاصل والظاهر مع تأيد الجمع بما
من قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وهو يعم ما اشتهر نقله وحكمه وبفحواه يدل على حجية
ما اعتضد بالشهرة من غير معارض نظرا الى دلالته على التقديم فى المتعارضين مع تأيده بعمل المعظم وشمول
بعض ما دل على حجية الخبر لمثله ويكون حجة اخرى خلافا لبعضهم فلم يجعلها مؤيدة للحجية فانه بان كلا منهما
ليس بحجة وافادة اجتماعهما الحجية غير معلومة ويرده ما مر من ان الشهرة نوع من التبين فيجعله حجة بناء على ما
يأتى من كفاية التبين الظنى وقال الشهيد الثانى هذا يعنى الجبر والتأيد انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل
زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من العمل بخبر الواحد مط كالمرتضى والاكثر
على ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى
مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ
على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه فى كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه
منهم عليه الاكثر تقليدا له الا من شذ منهم ولم يكن فيهم من يسبر الاحاديث وينقب على الادلة بنفسه سوى
الشيخ المحقق ابن ادريس وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مط فجاء المتأخرون بعد ذلك فوجدوا الشيخ ومن
تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لامر ما رأوه فى ذلك لعل الله تعالى يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا

وجعلوا

وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تأمل المنصف وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله الى الشيخ ومثل هذه الشهرة
لا يكفى فى جبر الخبر الضعيف ثم قال وممن اطلع على اصل هذه القاعدة التى تبينها وتحققها من غير تقليد الشيخ
الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعة قال فى كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرنى السيد
جدى الصالح ورام بن ابى فراس ان الحمصى حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال
السيد عقيبه والان فقد ظهر ان الذى يفتى به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى
وقد كشفت لك بذلك بعض الحال وبقى الباقى فى الخيال وانما يتنبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق ونكره
من عرف الحق بالرجال وهو كلام لولا تواتره عنه لما قبلنا صدوره عنه كيف وهل يحتمل عاقل ان الشيعة
من صدر الاسلام الى عصر الشيخ لم يظهر لهم مذهب مع كثرتهم واصلهم فى الاسلام وكثرة علمائهم واكابرهم
من الصحابة والتابعين وحضورهم عند النبى والوصيين صلوات الله عليهم او تمكنهم منه او قربهم لعصرهم
واى حجة على ذلك فى كون اكثرهم قائلين بعدم حجية اخبار الآحاد وغيرهم لم ينقدوا الاخبار بل جمعوها الا قليلا منهم الآحاد
وهل هم خارجون عن اهل المذاهب ولهم مذهب ظاهر انه لا محيص عن الثانى وعليه يحصل بينهم الشهرة بل شهرتهم
على تقدير عدم عملهم باخبار الآحاد تكون اقوى فاما لو نرى خبرا واحدا ضعيفا عندنا يكون استنادهم اليه
احتمل قويا او تعين كونه علميا الا ان عدم عملهم باخبار الآحاد خلاف ما يظهر منهم قطعا ومما ينبه عليه قول
الكشى فى اجماع اهل العصابة والشيخ فى عمل الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكونى وطلحة بن زيد وابن بكير والطاطريون وبنو فضال وغيرهم والشهيد فى اوائل الذكرى من ان الاصحاب
اجمعوا على قبول مراسيل ابن ابى عمير وبمعناه ما فى فهرست النجاشى وما فى النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابى جعفر الطوسى
وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم الى غير ذلك مما يفيد القطع
بخلاف ما ذكره كما يأتى وبالجملة هذا كلام عجيب لا ينبغى صدوره من مثله فانه يستلزم ان لا يكون للامامية فى
ازيد من اربعمائة سنة تقريبا مذهب وهو لا يصح الا ان يكون مذهبهم مخترعا واعجب منه او مثله نسبة
التقليد الى غير الحلى من الفقهاء ممن تأخر عن الشيخ مع ان ذلك تفسيق لهم حيث ان غير واحد منهم نقلوا الاجماع
على عدم جواز تقليد الميت بل هو بنفسه نفى الخلاف عنه فى رسالته فيه وبذلك يبطل مذهب الشيعة
فانهم وسائط الخلق بيننا وبين النبى والائمة عليهم السلم وحملة اخبارهم الى غير ذلك واذا كان هذا حالهم فكيف
يمكن الاعتماد على اقوالهم ونقولهم هذا فضلا عن عدم امكان صحته فان للشيخ فى المسائل فتاوى مختلفة فاية
منها قلدوها مع انه لو صح لزم تقليدهم اخر فتواه وهو لا يصح قطعا فانهم لو كانوا وافقوه فيه لما اختلفوا فى
الفتاوى والضرورة قاضية بفساده لاختلافهم الظاهر جدا ومثله الكلام فيما لو قلدوا اولى فتياه او كذا بأيّ منها
منه الا ان يقال كل قلد فتوى منه من باب التشهى وهل هذا الا اجتراء على الدين واهله مع ان مخالفتهم له اشد
من مخالفة بعضهم بعضا وبالجملة لو صح ما ذكره لكان مذهب الشيعة من المخترعات قطعا فان قدماءهم قد عرفت
حالهم وهذا حال متأخريهم عن ابن بنت اصول مذهبهم من امامة من يدعون امامته ومطاعن من طعنوا عليهم و

والقول بالوجه الى غير ذلك فانا لله وانا اليه راجعون فى موت الدين واهله واما كلمات جماعة استند اليها
فليت عندى حتى انظر اليها وافهم مرادهم منها مع ان المحصى عصره متصل بعصر الشيخ ولا يلزم من كلامه ما يلزم من كلا[م]
من قريب ما يحتمله ان يكون شكايته من اهل عصره من لا يصح منهم ارتكاب الفساد وكانوا يرتكبونها وهو امر
عام فى جميع الاعصار الا انه يختلف شدة وضعفا كما فى عصرنا اسال الله العصمة عن الجراة على الله وعلى رسوله
واوصيائه وعلى اى حال هذا الكلام باطل قطعا لا ينبغى التعرض له لولا خوف الاشاعة بين الغافلين المبعد[ين]
عن معرفة اصل الدين هذا وبعد فيه مناقشات وللكلام مجال والعجب ممن تبعه ولا سيما من ولده **تنبيهات**
الاول اذا تعارضت شهرة القدماء والمتاخرين فلكل وجه راجحية ومرجوحية اما الاولى فلها قرب العصر
وامكان عدم خفاء القرائن والاطلاع منهم اكثر مما للمتاخرين وللثانية دقة النظر والاطلاع على الشهرة
السابقة مع العدول عنها فقد كشف الخلل الا ان كثرة الاختلاف فى المشارب بينهم جدا ولا سيما فى الشهرة
تورث الوهن فيه بسبب العدول فان جماعة منهم لا يلتفتون الى الشهرة ولا يعتدون بها هذا فضلا عما لو كانت
الشهرة فيما يكون متعلقا بالطريق خاصة فانهم اقرب الى انتشار الصواب فيه من المتاخرين بخلاف ما كان طريقه
العقل وتحقيق النظر ولا ترجيح الاولى باستمرار الترجيح بها فان مدار الترجيح ليس على الاستحسان ولا على
التسبيب بل على التذكر بالواقع وكشفه والظن به ومثله الادلة فحدوث الثانية يمكن ان ينكشف بها الخلل
فى الاولى على ان المعدول اليها اقوى من المعدول عنها المستقر من حيث هو نظرا الى حكم العادة بانا لعدول
انما يتوقف على سبب قوى فيصير فسادها فى المعدول عنها مظنونا فلا يلزم تغيير الاحكام بل تغير الموضوعات
بالاختيار والاضطرار والكشف والخفاء فيلزم جواز خفاء الاحكام الواقعية على البعض بافعالهم وافعال غيرهم
وهو غير منكر قطعا الشيوعه ضرورة والاعتبار يساعده لاحتمال مصلحة فيه ولذا لم يتمسك احد بذلك على
التصويب هذا وفى خصوصيات المواضع مجال واسع **الثانى** لو عارضت الشهرة فى الرواية الشهرة فى الفتوى بان تكون
احدى الروايتين مشهورة فى النقل دون الفتوى والاخرى بالعكس فتقدم الثانية لحصول الظن منها اكثر فان
كثرة التدوين ربما لا تكون للفتوى بخلاف الفتوى قال الصدوق مع كثرة تبحره فى علم الحديث فى اول الفقيه
ولم اقصد فيه قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتى به حيث يظهر منه ان مصنفى
الاحاديث بناؤهم على مجرد الجمع بل فى حقه ربما يقال برجوعه عما صنع هذا مع انه لو كان فيها دلالة لكان فى
عدولهم عنها بالفتوى وهنا شديدا حتى انه كلما كان التدوين اكثر يكون الوهن اقوى **الثالث** لو عارضت
الشهرة قوة السند بمعنى انه تعارض الخبران واحدهما ضعيف منجبر بالشهرة والاخر صحيح مقابل المشهور قدم الا[ول]
لان الظن فيه اقوى بل ربما يقوى بصحة السند فان تركهم اياها مع ان ديدنهم مراعاتها يورث الظن القوى
بحصول خلل فيها من جهة اخرى هذا ولولا الاشيوع وورود الاخبار فى موارد التقية وتخلفها عن الواقع اكثر
من تخلف الشهرة عنه لكفى **الرابع** هل تؤيد الشهرة الدلالة بمعنى ان دلالة الرواية مثلا ليست تامة بل لها
اشعار لكن المشهور حكموا به لا لانها حيث استندوا بها الظاهر على القول بعموم حجية الظن نعم لافادته الظن قطعا
مع انه يلزمهم حجية الشهرة خاصة ايضا على التحقيق واما على القول الاخر فان حصل الظن بوجود قرينة كاشفة

عن المراد

عن المراد عندهم وسقوطها عندنا فينبغى ان يكون حجة لكفاية الظن بوجود القرينة فى الدلالات والا فلا لعدم
دخول ذلك فى دلالة اللفظ وعدم حجة على حجيته بالخصوص ولا على اندراجه فيما يكون حجة هذا فى غير ما اذا حصل
العلم بوجود القرينة والا فيكون حجة قولا واحدا ومنه يبين الكلام فيما يحصل العلم من مجموع امور يحصل من كل
واحد منها الظن وليس من باب دلالة الالفاظ واما لو حصل من المجموع الظن وليس من باب دلالة الالفاظ
فتبتنى حجيته على عموم حجية الظن واما لو حصل الظن منه وتكون دلالة كل واحد منها الاشعار يكون من اللفظ
يكون حجة لاندراجه فى دلالة اللفظ فان المفروض ان المجموع من باب اللفظ فتكون الدلالة مستندة الى الكل
فالدلالة ماخوذة منه وهو لفظ غاية الامر دلالة خطابات عديدة لا خطاب واحد وليس بقادح قطعا
كدلالة الاشارة واما لو جمع اشعار لفظى وغير لفظى وحصل من المجموع الظن كان مبتنيا على عموم حجية الظن
الخامس اذا انجبر بعض الخبر بالشهرة هل تختص الحجية به او يعم الكل الحق انها لو كشفت عن صدور الجميع فالكل
حجة فانه الاصل فيما ظهر صدوره عن الحجة والا فان كان ذلك البعض كلاما مستقلا مشتملا على حكم مستقل فلا
اشكال فى حجيته كما لا اشكال فى عدم حجية غيره لعدم كونه حجة بنفسه والمفروض عدم جابر له وان لم يكن
مستقلا فان لم يستلزم ارادته ارادة غيره ولو بالمجاز فكان المنجبر حجة خاصة ليتفق ارادته على التقديرين وعدم
حجة على حجية غيره على ان الشهرة ربما تفيد الظن بوجود القرينة وفيه الكفاية وان استلزم ارادته ارادة غيره
بان لا يكون له علاقة مصححة لارادته خاصة فكان الجميع حجة هذا كله على تقدير الظن بالصدور واما على تقدير
عدمه فان لم نقل بعموم حجية الظن فلا يكون حجة اذ لا جابر فلا حجية الا ان يقال ان مجرد الموافقة نوع تبين فانه لا[بد]
الظن بمطابقة الواقع فيجعل الخبر مظنون الصدور فان وضع الخبر نادر فيلحق الظن بالاعم الاغلب فيجعله
الشهرة مظنون الصدور وان قلنا به فالمدار على الظن والمنجبر بالشهرة بل على الشهرة على الاقوى **السادس**
لو لم تفد الشهرة الظن هل يكون حجة ظاهرهم الاتفاق على العدم بل هو المقطوع به منهم لابتناء حجيتها عليه
واختصاص كلماتهم به وعدم انصراف كلام احد منهم الا اليه على ان الدليل لا يساعد الا ذلك فان النقل لو تم اطلاقه
ولا يتم مثله والعقل ان دل فانما يدل على حجيتها من حيث الظن قولا واحدا ومن فحوى ما مر يبين حكمها مع الظن
بخلافها **السابع** اذا افتى واحد او اثنان بشئ يبنى كلامهم عن الاتفاق على عدم الحجية بل مقطوع به من الاصحاب
ولو افاد الظن فلا يكون حجة ولو قيل بعموم حجيته واما على القول الاخر فالامر اظهر وكذا لو افتى جماعة مع وجود
المخالف واما مع عدمه فقد سبق **الثامن** هل تكون الشهرة المنقولة او المحققة الظنية حجة او مؤيدة للدلالة
او السند عند من يقول به الحق نعم فان مدار ما دل على اعتبار محققها يدل على اعتبار المنقولة والظنية حرفا
بحرف **التاسع** هل يجوز الاجماع بعد الخلاف على اصولنا ظاهر جوازه سواء كان الاتفاق منهم او ممن بعدهم فانه
لا يخلو من ان الامام اما ان يعلم حاله او لا وعلى الاول فاما قوله فى اقوالهم او لا وعلى الثانى اما ان يعلم رضاه بقولهم
جميعا او باحد اقوالهم لا بعينه والاحتمالات بعضها لا يصح وما صح منها لا يابى الجواز اما الاول فهو ان يكون قوله
داخلا فى الاقوال ووافق ان يبين واحدها فان ذلك لا يجوز الا على وجه التقية وانما الكلام من القوم فى غيرها
فان الكلام بالنسبة الى الحكم الواقعى الاولى وهو لا يخرج عن الواحد الا على القول بالتصويب وهو باطل عندنا

ضرورة فيجوز مواقفته لا بد منها ينافي العصمة لاستلزامه الحكم بغير الواقع فان الواقع فرضا لا يخرج عن
الواحد واما احتمال رضائه بكل من الاقوال فان اريد منه كون الجميع حقا فيبطل بما مر فان الواقع كما سمعت لا يخرج
عن واحد منها فان كل واحد من ارباب الاقوال يخطئ غيره وان اريد رضاؤه بالعمل به نظرا الى الظاهر بناء على
عدم لزوم اخراجه الخلق عن الباطل فلا ينافي الاتفاق على البعض كما هو ظاهر واما الثاني فلان امتناع مخالفة
الاتفاق عندنا انما هو باعتبار استلزامه مخالفة قول الحجة فاذا لم يستلزم لم يمتنع كما انه اذا لم يتحقق الاتفاق
واستلزم مخالفتهم مخالفة قول الحجة لا يجوز وفي بقية الاحتمالات لا يلزم من الاتفاق بعد الخلاف مخالفة قوله
فانا اذا لم نعلم مثلا حاله وقوله ولو اجمالا باحتمال خروج قوله من بين الاقوال كشخصه فلا امتناع في المخالفة لا
عقلا ولا شرعا وكذا لو كان قوله موافقا مع احدها فجائز مخالفة غيره لعدم الاعتداد بغيره اصلا فيجوز وقوع
الاجماع على خلافه وبالجملة لما كان المناط في الاجماع عندنا دخول قول الحجة او العلم بالصدور منه او بالتقرير
وفي الخلافيات لا يمكن موافقة قوله الا مع احد الاقوال وكذا رضاؤه او صدوره فجائز مخالفة غيره هذا مع العلم بالدخول
واما مع عدم العلم به او العلم بالخروج فلعدم الاعتداد بشيء من الاقوال اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان
المانع من المخالفة العلم بالدخول فلما فرضنا العدم فلا اشكال في الجواز مطلقا خلافا للشيخ فانه حكم بانما لو اختلفت
الامة على قولين وليس لهم دليل قطعي بالتخيير ولم يجز الاتفاق على هذا التقدير على احد القولين معللا بان ذلك يدل
على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وهو باطل فان التخيير على القول به لا يكشف عن التخيير في الواقع
بل في العمل كما لو تعارض خبران ولم يدل على ترجيح احدهما شيء نظرا الى جهالة قول الامام بخصوصه وان نافى التخيير
الاتفاق على احد القولين نافى اتفاقهم اولا على القولين وعدم التخيير وحكم كل طائفة ببطلان القول المخالف لهم
فكما ان ذلك الاتفاق لا يكشف عن صحة القولين في الواقع لا يكشف القول بالتخيير عن الاتفاق بعد احتمال ان الا
يكفينا والى ما قلنا يمكن ان يرجع كلام المحقق كاستحسان صاحب المعالم له حيث رد على الشيخ بان القائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد قلت بل مشروط بعدم ظهور ما يرجح احدهما
على الآخر ولو بظن يعتد به ثم يفوح من كلام المحقق نوع تامل فيه وليس في محله كقوله في الرد على القول با
لتخيير بانا لو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم وقد عرفت ما فيه هذا ولو قيل بناء الشيخ على التخيير الواقعي بناء
على ما مر منه من لزوم اخراج الامام الامة عن الخطا لو اتفقوا على الباطل قلنا لم يثبت من الطائفة الاتفاق
على ان التخيير هنا واقعي بل الظاهر خلافه حتى من كلام الشيخ هنا حيث قال فانا نكون مخيرين في العمل بهما ويجري
ذلك مجرى الخبرين اذا تعارضا مع ان اتفاقهم لم يقع على التخيير فان منهم من حكم برد القولين ح والعمل بالاصل
ولو كان بناؤه على التخيير الواقعي كما مر منه في اوائل المبحث يلزمه عدم جواز الاتفاق بعد الخلاف فان التخيير
عنده من الامام تقريرا فلو وقع الاتفاق بعد وكان حقا يلزمه النسخ ومر لاما اورد عليه المحقق من احتمال
الاشتراط ثم يرد عليه لزوم استباحة ما حظره بالتخيير واما الجمهور فقد جوزوه تارة بانه هل يجوز الاتفاق بعد
الخلاف ممن خالف واخرى باتفاق العصر الثاني على ما اختلف فيه العصر السابق وتابعهم الاكثر هنا ونقلوا الخلاف في
كل منهما بالجواز والعدم والحجية وعدمها والجواز في الاول مع اعتبار انقراض العصر والخلاف من غيرهم وفي الثاني فصل

بعضهم

بعضهم بين ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع فجوزه فيه وفي غيره لم يجوز
ومنهم من استبعد وقوعه ولا يهمنا التعرض لما لهم وعليهم الا ان الذي يقتضي بالنظر على اصولهم عدم جواز
وقوع الاجماع بعد الخلاف مطلقا ثم على المختار هل يجوز لهم الاتفاق على قول آخر ظاهر العلامة اتفاقنا على
العدم وهو الحق لاستلزامه بطلان الاجماع الاول سواء قلنا بدخول الامام ع في احدى الطائفتين او بلزوم الرد
منه ع في مثله او بحصول العلم بالصدور او الرضا من اتفاقهم ومنه يتضح الامر في تعاكس الطائفتين في القولين
فانه على الاول لا يجوز لاستلزامه النسخ وبطلانه مسلم او رجوع المعصوم عن قوله وهو لا يصح الا بتقية وهو
خارج عن كلام القوم وجائز على الثاني والثالث ولا يجوز الاجماع على خلاف الاجماع المتقدم لاستلزامه
بطلان الاول فيلزم خطا المعصوم ع او النسخ وكلاهما باطل وتبين الامر في الاجماعات المنقولة المتناقضة الا
على ما ياتي من تعدده وما مر يبين الكلام في الخلاف بعد الاجماع ويجوز الاتفاق بانقراض المخالف وحصول
الاتفاق في غيره فيكون الامام ع منهم لعدم موته فيكون اجماعا ومثله كثيره الا انهما لا يتيمان على تقدير خروج
الامام واختصاص حصول الاجماع بالعلم بالصدور او الرضا بل يلزم عدم الجواز على القول بلزوم الرد عن
الخطا على الامام هذا كله على تقدير كون الاجماع قطعي الصدور وقطعي الدلالة على الواقع الاولى كما
يقتضيه العادة فان صدور كلام عن ارباب العصمة تقية وانتشاره بين الطائفة وعدم ظهور خلافه منهم
من بداية الامر الى النهاية مع طول المدة وشدة الاهتمام في اظهار الحق وتجنبهم للتقية الى غير ذلك محال
عادة واما لو كان قطعي الصدور خاصة احتمل كونه على وجه التقية فلا يكون قطعيا من هذه الجهة ثم يكون
ذلك مخالفا للاصل فلا يصار اليه الا بالدليل ولا يقدح ذلك في الحجية فانه حكم قطعي صدوره منه ظاهر
افادته وبوجه آخر خبر قطعي صدوره ظاهر دلالته فيندرج في الادلة قطعا ثم يختلف مع الاول بقبول التعارض
وعدمه ويكون الاجماعات المحققة والمنقولة من هذه الجهة محتملة لخلاف الواقع الاولي وبه يرتفع التناقض
بين الاجماعات المنقولة ولو من شخص واحد الحادي عشر ذهب الامامية والزيدية الى حجية اجماع اهل البيت
وهم علي وفاطمة والحسنان عليهم السلام وخالفهم العامة حيث لم يجعلوه اجماعا نظرا الى انهم ليسوا كل الامة والعجب
منهم مع ان منهم من قال بحجية اجماع الخلفاء الاربع ومنهم من قال بحجية اجماع ابي بكر وعمر ومنهم من قال
بحجية اجماع اهل المدينة مطلقا او في المنقولات المستمرة مع ان شيئا منها ليس كل الامة كيف اتفقوا على
العدم مع انه ليس باقل من شيء منها ولا من الخبر المقطوع ولا من الرأي ولا من الاستحسان ولا من المصالح
المرسلة الى غير ذلك في افادة الظن بل حجية كل يقتضي حجيته بالفحوى ومن راجع على غيرهم فضيلة واوردهم
وقربهم الى النبي صلى الله عليه وآله واختصاصهم به كما يكشف عنه آية المباهلة وكونهم مهبط الوحي
ومظهر غرائب ليس الا بانقيادهم مدارج من التقوى والعمل والاخلاص لا يصل اليها غيرهم مع انه لولا الا نزول
آية التطهير فيهم بالاخبار المروية عندهم فضلا عما عندنا مع تايدها بالشهرة وشواهد اخر بل عدها مما اجمع عليه المفسرون
منا الكافية في اثبات الدلالة على المراد والقرينة عليه قطعا ووفاقا لكفاية الظن والظهور في ذلك وهو
حاصل بها قطعا بتقريب ورودها في مقام الامتنان المستلزم لقبول قولهم عموما بل قول واحد منهم ولا اقل

والا لما امتازوا عن غيرهم فلا امتنان بل مقتضاها العصمة او قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وكونوا مع الصادقين او ما رواه بطرق عديدة مع اختلاف يسير عن النبي ص انى تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض حيث انه ص قرنهم مع الكتاب مع ان
فى الثانى كفاية اتفاقا من الفريقين فيلزم كفاية الامر ايضا لكفى مضافا الى رواية المنزلة المتواترة حيث تقتضى
تساوى على عليه السلم مع النبى ص فى حجية قوله فكيف بالجميع وكذا رواية دوران الحق مع على المتواترة كما عن اكثرهم و
لا اقل من ثبوتها بطرق كثيرة هذا كله على مذاقهم والا فعندنا الامر ظاهر لا حاجة الى شىء مما ثبوت عصمتهم
عندنا فيكفى قول واحد منهم بل حجية الاجماع عندنا بسببهم بل بسبب بعضهم ولو واحدا منهم او من اولادهم
سلام الله عليهم اجمعين ولذا يكون اجماع المشايخ الاربعة حجة عندنا لاتفاقا شتمالهم على على عليه السلم **التاسع**
اجماع اهل المدينة فى الاحكام الشرعية لو اشتملوا على المعصوم كما فى الاوايل لا اشكال فى حجيته واما فى
امثال زماننا فلا يكون حجة فيها للاصول ومنها عدم الدليل بل باجماع الطائفة نظرا الى حصر الادلة عندهم
خلافا ووفاقا فى غيره نعم هو حجة فى لغتهم واصطلاحاتهم كالرطل بل يكفى فى ذلك شهرتهم بل قول بعضهم نظرا
الى كونهم اهلها وقولهم يفيد الظن فيكفى كسائر اللغات خلافا لمالك فجعله حجة فى الاحكام الشرعية وله
النبوى ص الوارد عندهم باختلاف يسير ان المدينة لتنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاجث فكان
منفيا عنهم وان اهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم
موجبان لا يخرج الحق عنهم وان رواية اهل المدينة مقدمة على غيرهم فكان اجماعهم حجة على غيرهم والجواب
عن الاول بمنع كونه الظاهر نظرا الى كثرة الباطل فيها قديما وحديثا قطعا والمعاصى ولا ينفيها فلا تنفى
الخطا بالفحوى فلا يكون له عموم فلا ينفع وعن الثانى بمنع الملازمة ولا سيما اذا تعارض مع قول غيرهم كما
مع تحقق الباطل فيها بل وكثرته بل واعظم من الخطا فى الفتوى قطعا ومع ذلك يستلزم حجية اجماع اهل
البيت ولم يقل به والثالث قياس ومع الفارق ومما مر يبين الامر فى اجماع مكة والكوفة والبصرة وعن قوم
منهم حجيته معللا بان فى هذه المواضع جمع اهل الحل والعقد وهو على تقدير تماميته لا ينفع لا عندنا ولا
عندهم كما هو ظاهر **العاشر** ربما يطلق الاجماع على غير معناه المعهود عندنا فينبغى ان يلاحظ حتى لا يختلط
الامر فيهما ما قاله الكشى فى مواضع ثلثة **الاول** اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب
ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلم وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ
وبريد بن معوية وابو بصير الاسدى والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفى قالوا وافقه الستة زرارة
وقال بعضهم مكان ابى بصير الاسدى ابو بصير المرادى وهو ليث بن البخترى **الثانى** اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم بما يقولون واقروا لهم بالفقه من دون اولئك الستة الذين عددناهم
وسميناهم ستة نفر جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وابان بن عثمن وحماد
بن عثمن قالوا وزعم ابو اسحق الفقيه يعنى ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج وهم احداث اصحاب ابى
عبد الله عليه السلم **الثالث** اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهم

ستة

وهم ستة نفر اخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم فى اصحاب ابى عبد الله منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن
يحيى بياع السابرى ومحمد بن ابى عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابى نصر وقال بعضهم
مكان الحسن بن محبوب الحسن بن على بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة بن ايوب عثمن بن
عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى فان متعلق الاجماع من التصديق والتصحيح و
امثالها ليس مما شانه الصدور عن احد من الائمة ع ولو ظاهرا ولا سيما انقيادهم لهم بالفقه كما ان اطلاق
اصحابنا لا ينصرف الى ما يعمهم فالمراد به فى الجميع مجرد الاتفاق كما هو صريح بعض الاجلة وظاهر اخرين وفى حكمه ما
ما قاله الشيخ عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران
وعلى بن ابى حمزة وعثمن بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما
لم يكن عندهم فيه خلاف ونقل الاجماع من اهل اللغة والنحو والصرف والتفسير الى غير ذلك فان المراد فى الجميع
الاتفاق ثم ان هنا فوائد لا علينا ان نشير الى ما يتيسر لنا **الاولى** فى المراد بتصحيح ما يصح عن هؤلاء والظاهر
ان المراد منه ان الخبر اذا صح الى هؤلاء فمحكوم بصحته وان اعتراه ارسال او ضعف باعتبار من سبق عليهم وفاقا
لجماعة منهم الفاضل الخراسانى والفاضل الداماد والشيخ على الثانى بل عد مشهورا ومنهم من جعل المراد منه
صحة الراوى بنفسه كصاحب الاستقصاء فيكون الاجماع على صحته فى نفسه وهو خلاف ظاهره كما يرى
وهو انما ينفع اذا لم يصرح فيه بالتوثيق بخلاف المعنى الاول فانه ينفع فيه وفيما فوقه ومنهم من توقف كالعلامة
فاحتملهما **الثالثة** ان الصحة هنا على طريقة القدماء وهو ما يرجح صدوره عن الامام لا ان يكون راويه عدلا
اماميا ضابطا فان هذا غير معروف ولا مسموع من القدماء بل من اهل الاجماع من هو معروف بسوء المذهب
كابن بكير وعثمن بن عيسى فيكون ذلك نوع تثبت لهم ولمن فوقهم فلا يضر الضعف والارسال اذا اعترى فيمن
سبق عليهم فتصحيح العلامة والشهيد بن محمول على ما قلنا فيما لا يمكن ارادة المعنى الثانى **الثالثة** ان منهم
من صرح بان مراسيل الفرق الثلث ومراسيلهم ومقاطيعهم ومسانيدهم الى من يسمونه من غير المعروفين معدودة
عند الاصحاب من الصحاح من غير اكتراث منهم لعدم صدق حد الصحيح على ما قد علمته عليها وفيه ان فى الجماعة
الاولى ما صرح بالتصحيح ولا يستلزم ما ذكره فى شانهم فلو رووا عن مجهول او ضعيف لم يلزم مما مر فى شانهم
الحكم بالصحة نعم لو ارسلوا بان رووا عن النبى ص مثلا لزم الحكم بصحته فانه حكى الاجماع على تصديقهم وهو
يستلزم الحكم بالصحة بخلاف ما لو قالوا عن رجل عن السجاد عليه السلم فلا يكون صحيحا فان تصديقهم لا يستلزم
الحكم بصدور الرواية عن الامام ع فالتصديق لا يستلزم التصحيح مطلقا بل فى الجملة بخلاف التصحيح فانه يستلزم
التصديق مطلقا **الرابعة** ان اجماع العصابة على التصحيح لا يستلزم عدالة من رووا عنه فان القبول يمكن
ان يكون بقرائن اخر فالحكم بالتوثيق بذلك وهم **الخامسة** ان من حكى الكشى عن بعضهم الاجماع فى حقه هل
ينفعه الاظهر نعم فان من حكى عنه الاجماع من اهل الخبرة فيفيد كلامه الظن فيفيد نوع تثبت الا انه يعارضه
كلامه فانه جعله بدلا عمن ذكره هو والكشى معلوم الحال وذاك مجهول الحال الا ان اشتباه اهل الخبرة غالبا
وعادة لا يحصل الا فيمن كان مشهورا لا اقل بالتصحيح او بالتصديق لا من لا يمكن فى شانه ذلك فلا ينفك عن الظن

الا ان احتمال الاصطلاح فى الجميع
قائم جدا فان ذلك كاجماعهم على
حكم سائر الاعمال والاهمال صح

بالصحة ولاسيما ذكر فى فضالة بن ايوب فى مكان اخر عن بعض اصحابنا اجماعهم على تصحيح ما يصح عنه والاقرار
له بالفقه والعلم السادس جعل ابن داود من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عند الكشى حمدان النهدى
فصير المجموع ثلثة وعشرين رجلا وهو وهم قطعا فان احدا ممن تقدم عليه وتاخر لم يذكر عنه ولا الاخبار
حواه فلا اقل من كونه مظنون الاشتباه فلا ينفع السابعة ان اختلاف الطبقات على الزمان او الرتبة قولا
لكن الظاهر من كلام الكشى الثانى وابن داود جعل الثالثة الوسطى والثانية الاخيرة الثامنة انما صح
عنهم انما هو الرواية لا المروى كما هو المراد فى كل صحيح سواء كان بين القدماء او المتاخرين ثم الظاهر فيما
صح روايته وصدوره صحة المروى بمعنى عدم وروده مورد التقية الا ما خرج بالدليل نظرا الى الاغلب
والاستقراء التاسع انه لا ينافى هذا ما في الفتح فى مراسيل ابن ابى عمير من بعضنا وتضعيف المحقق ابن بكير لاحتمال
ان يكون بناء الاول على المعنى الثانى او عدم اعتدادهما على هذا الاجماع او ذهولهما عنه حين التضعيف
المناقشة وكيف كان هو فى غير محله لكونه من اقوى الظنون الرجالية وبرده يلزم رد كثير منها والعجب من الشيخ
فيما روى ابن بكير خبرا فى الطلاق ونسبه تارة الى زرارة واخرى الى رفاعة واخرى الى ابا قد عليه السلم ورابعة
الى راى حصل له قال ليس عبد الله بن بكير معصوما لا يجوز عليه هذا بل وقع منه من العدول عن اعتقاد
مذهب الحق الى مذهب الفطحية ما هو معروف من مذهبه والغلط فى ذلك اعظم من الغلط فى اسناد فيما
يعتقد صحتها لشبهة دخلت عليه الى بعض اصحاب الائمة فان ذلك يمكن ان يكون من باب دفع الضرر عن بعض
الرواة تارة وعن نفسه اخرى او عن معصوم كذلك او بعضها اشتباه وسهو منه وبعضها ممن روى عنه الى
غير ذلك ويؤيد اطباق من تاخر عنه فى عدم عد ذلك قدحا واعجب منه فى الظاهر ما صدر بعد ذلك من
الشهيد الثانى حيث قال والعجب مع هذا القدح العظيم من الشيخ فى عبد الله بن بكير انه قال فى كتاب الرجال ان
العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنه واقروا له بالفقه والثقة وذكر غيره من علماء الرجال كذلك وهذا الخبر
ما صح عن عبد الله بن بكير فان الشيخ ما قال فى كتاب رجاله ذلك بل ذكر ذلك فى الاختيار وهو لا يقتضى ان
يكون اختيارا له والا لزم ان يكون كل ما فى الاختيار مما اختاره وهو باطل فى نفسه لعدم الدلالة وعند
الاصحاب لعدم اسناد احد شيئا مما فيه اليه ومع ذلك يمكن ان يرد الاجماع فى خصوص عبد الله لصدور ذلك عنه
هذا والنقل غير مطابق لعدم وجود الثقة فى المحكى الخامس لا يعتبر فى الاجماع قول كل الامة ولا الطائفة
من زمن النبى ص الى يوم القيمة باتفاق المؤالف والمخالف اما عندنا فلان المدار على دخول الامام او الصدور منه
او رضاه او تقريره وهو يحصل بمجرد حصول الاتفاق فى الفتوى ممن يكشف عنهم ذلك واما عندهم فلان الادلة
الدالة عليه دلت على الاستدلال به وذلك لا يتم الا بذلك فانه ان اعتبر اتفاقهم الى يوم القيمة فلا يحتاج حينئذ
الى الاستدلال به وان لم يعتبر فان صح الاستدلال به بمجرد حصوله تم المدعى والا لزم التخصيص من غير مخصص ومما
مر يتبين عدم اشتراط انقراض العصر عند الفريقين بل عند ناصر ورى نعم هم اختلفوا ولكن محققوهم وافقونا حتى عد
النزاع القول به تحكما والا جاد ولا جدوى فى التعرض لذلك وعليهم وكذا لا يعتبر فيه قول الكفار فان المعتبر عندنا
الامام دخولا او رضا ليس الا على ان الامام غير داخل فيهم فلا وجه لاعتبارهم اصلا حتى على القول بلزوم اخراج الامام

الخلق عن الضلال فان القائل به لا يوجب عليه اخراجهم عنه واما عندهم فلشمول الادلة للاجماع مع خلوه
عنهم وكيف كان عدم اعتباره وفاق عند الفريقين ومنه يبين عدم اعتبار قول العامة فيه عندنا ولا طائفة
اخرى من فرق الاسلام نعم ربما يتحقق العلم بقول النبى صلى الله عليه واله بلا واسطة الامام من اتفاق المسلمين
فلا يحتمل التقية فيكون لدخول سائر الفرق مدخلية فى حصول الاجماع وبه يعلم موافقة الائمة له فيكون فى اعلى
مراتب العلم ولا قول العوام فان القول منهم فى النظريات فسق وخطأ فضلا عن عدم امكان تحصيل قول الامام منهم
بل وعدم اعتبار قول المجتهد عندنا ظاهر لان المدار على قول الامام ع كما مر اذ لا اعتبار بقول غيره مطلقا الا ما حصل
منه الكشف فانه يشترط فى تحصيله فيمكن حصول الاجماع من دون اتفاق المجتهدين فضلا عن العوام ومنه يتضح
الامر فى قول المجتهد فى غير الفن والحافظ للاحكام من غير قوة الاستنباط والاصولى فانها لكل عوام بالنسبة
اليه ولا بلوغ التواتر فى المجمعين لشمول الدليل للاقل اذا اشتمل على المعصوم ولا كونهم صحابة لذلك هذا كله على
طريقتنا واما المخالفون فقد اختلفوا فى كل على اصولهم لكن السكوت عنهم هنا احرى ولا يجوز التمسك بالاجماع فيما
يتوقف حجية الاجماع عليه والاداء فيجوز اثبات التكلم والادراك والاحدية به لا وجوده وحكمته وصدقه ولا يجوز
اتفاق جميع الامة على الكفر لاستلزامه كفر المعصوم او رضاه به وكلاهما محال ويجوز اشتراكهم فى عدم العلم بما لم
يكلفوا به اذا لم يستلزم قبحا لعدم منافاته العصمة وعدم الدليل على العدم فينفيه الاصل وعد منه امكان وجود
خبر او دليل لا معارض له ويشترك الامة فى عدم العلم به ومنهم من خص العنوان به وظاهر جوازه عندنا لو كان
علمهم على وفق الواقع والا يستلزم الخطأ على الامام ويلزم المخالفين ما قلناه والا لزم الاتفاق على الخطأ لكنهم
مختلفون ولا يجوز خطأ احد شطرى الامة فى حكم والاخر فى الاخر مع دخول المعصوم فيهم او كشف اتفاقهم عن رضاه
بل على اصول العامة كما لو قال احدهما القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر بالعكس لاتفاقهما على خلاف الحق وهو
منعهما عن الارث وفيه نظر ولا يجوز حصول الاجماع عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجتهدين مع دخول الامام لعدم جواز
الاجتهاد عليه على انه يستلزم جوازه جواز الخطأ على الكل منهم كل اجماع لوجود السبب فيه فلا يفيد الاجماع العلم
فيجوز مخالفته لدليل اقوى وبطلانه ظاهر وعلى تقدير عدمه لا يحرم مخالفته لو ظهر للمجتهد خلافه بالاجتهاد الا على
القول بلزوم الورع فلا يجوز المخالفة لكشفه عن رضاه ع هذا على اصولنا واما على اصول العامة فالحق الجواز وحرمة
المخالفة للعموم ولهم قول اخر بجواز المخالفة نظرا الى الاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور
وجه اخر اقوى وهو مخصوص بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول ويكفى ان النسبة بين العمومين من وجه
والاكثر على ما قلناه ولا يكفر جاحد الحكم المجمع عليه باجماع المسلمين اذا كان نظريا سواء لم يعلم كونه اجماعيا او شك
او ظن فيه او علمه ولا يلزم منه الكفر قال الشهيد الثانى نحن لا نكفر من رد اصل الاجماع فكيف نكفر من رد مدلوله
وجعل حجيته ظنية لا قطعية قال ومنهم من اختلف فيها فى حجيتها وبعضه فى جعل حجيته ظنية اخر والجميع بمعزل عن
الحق كيف واجماع المسلمين عندنا ما يكشف علما عن قول النبى ص فيكون رده انكار قوله وتكذيبه واما اذا كان ضروريا
او مما هو داخل فى مفهوم اسم الاسلام فجاحده كافر لكن لا من جهة الاجماع بل لاجل مخالفة الضرورة اذا لم يدع شبهة
محتملة فى حقه واما الحكم المجمع عليه بين الامامية فان كان كونه من النبى ص ضروريا عندهم وكان المنكر اماميا فيكفر

والا فلا اما الاول فلاستلزام انكاره انكار قول النبي ص وتكذيبه على ان قوله بعصمته فيستلزم تكذيبه تكذيب الله
تعالى واما الثاني فلعدم اعتقاده كونه من النبي ص وان كان نظريا فلا يصير سببا لكفر منكره الا ان يكون اماميا
ويعتقد كونه اجماعيا وان قول الامام قول النبي صلى الله عليه وآله كما هو لازم مذهبهم ومنا من كفر من استحل
ما اجمع اصحابنا على تحريمه وهو باطلاقه ضعيف ولا جاد من عده من شواذ الاقوال واما حجية نفس الاجماع فهل
يكفر منكرها ان كان اجماع المسلمين وهو اتفاقهم الكاشف عن قول النبي ص علما فيكفر لاستلزامه انكار قوله ص
وتكذيبه وهو انكار لنبوته خلافا لمن تقدم فجعل حجيته ظنية لا قطعية وهو عجيب كما عرفت وان كان اجماع
الطائفة فيخرج عن الايمان لاستلزامه انكار قول الامام ع هذا اذا لم يكن اماميا يقول بان قوله قول النبي ص
والا فيستلزم الكفر لذلك وبالجملة لو علم الامامي كون شيء اجماعيا بين المسلمين او بين الطائفة وهو مما يكشف
عن قول النبي ص او الامام ع وينكر فقد كفر بل ولو علم حكما غير اجماعي كونه من النبي ص او الامام وانكر فقد كفر وكل
الكلام في انكار نفس الاجماع هذا كله على اصولنا واما العامة فقد اختلفوا فيه كما اشرنا الى بعضها ولم نستوف
هنا الكلام معهم كما هنا لكونه تضييع العمر بل المداد والله الموفق للسداد اشارة الاجماع اما بسيط او مركب
ويراد بالاول ان يقع الاجماع على قول واحد وبالثاني ان يقع على ازيد منه بمعنى عدم خروج الحق منه لكن
هذا في جليل النظر والا فيرجع الى الاول فنقول اما الاول فظاهر تمام احكامه واما الثاني فاذا احدث بين العلماء
في موضوع قولان لا يخلو اما ان يتفقوا على نفي الزائد مع العلم بدخول الامام ع فيهم او خروجه عنهم ولكن يعلم صدور
احدهما عنه قطعا او رضاه به او لم يتفقوا عليه ولكن لا يخلو مع ذلك من احدهما او يشك فيه او لا يكون شيء
منها بل القولان من بعضهم ولم يعلم حال الباقين ولا دخول الامام فيهم ولا رضاه باحدهما اما الاخير فليس اجماعا
قطعا وحجيته ظاهر كما انه مع الشك في الدخول والخروج ليس اجماعا لا كاشفا عن قول الامام ع الا على القول
بانه اذا اتفقت الطائفة على باطل وجب على الامام ع ردعهم وستسمع الكلام فيه واما غيرهما فيكون اجماعا عندنا
لفرض العلم بقول الامام ع فلا يجوز مخالفة الجميع واحداث قول آخر مطلقا ويعبر بخرق الاجماع المركب لاستلزامه مخالفة
الامام فان الحق لا يخرج عن احدهما فيكون الآخر باطلا لمخالفته له قطعا فيكون الثالث اولى بالبطلان ولان
الحق اما في القولين او لا والاول يستلزم المدعى والثاني يستلزم خطأ المعصوم فرضا فيكون باطلا والجميع ظاهر لا
سترة فيه ولذا قال العلامة بعد نقله عن بعض اهل الخلاف جوازه عن بعض الشيعة وهو غلط والعجب منه انه مع ذلك
في المبادي نفى جوازه ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل بمقاسمة الاخ فحرمانه باطل وهو
باطل بلا مرية ومخالف لمذهب الامامية ويؤذن كلامه في النهاية وربما يتحقق خرق المركب بالقول بالفصل
بان يحكم بعضهم في موضوع بحكم واخر باخر فاذا حكم ثالث في بعض افراد الموضوع باحد الحكمين وفي بعض اخر باخر فهو قول
بالفصل ومنه ان يحصل ذلك في موضوعين او ان يحكم الامة او الطائفة في موضوعين بحكم واحد ثم حكم آخر في احدهما
بحكم وفي آخر باخر او لا ينقل منهم فيهما حكم لكن نقل عدم الفرق منهم وهذا معنون عند قوم بعنوان آخر غير ما كنا فيه
ومنهم من جمع بينهما وكيف كان فاذا ثبت الحكم في بعض افرادهما ثبت في الباقي لعدم القول بالفصل فالتفصيل قول
بالفصل وخرق للاجماع المركب في الاولين وللبسيط في الاخيرين فتكون النسبة بين خرق الاجماع المركب والقول

بالفصل

بالفصل عموما من وجه كما ان النسبة بين عدم القول بالفصل والاجماع المركب كذلك فان الفصل يتحقق بالاجماع
البسيط والمركب وفي موضوع وموضوعين كما ان المركب وخرقه يتحقق بالفصل كما مر وبدونه في موضوع وموضوعين
فبان النسبتان فالجهر بالبسملة في الفرائض الاخفاتية فيه قول بالاستحباب والوجوب والحرمة فالقول بالكراهة
خرق للاجماع المركب ولا يكون قولا بالفصل وكيف كان اذا ثبت ان الامام فيهم او في احدى الطائفتين او قولهم صادر
عنه ع او مما رضي به يكون اجماعا ولا يجوز المخالفة بالفصل هذا كله على اصولنا في المقامين لكن العلامة في عدم
الفصل بين المسئلتين حكم بان تحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما فانه لا يجوز الفصل سواء حكموا بعده
في كل شيء او في بعض الاحكام واقساما ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما او ان يحكم البعض فيهما بحكم والآخر باخر او ان
لا ينقل الينا منهم حكم فيهما فيهما اذا دل دليل على حكم في احدهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق
لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما جرى مجرى النص على عدم الفرق وهذا لا يسوغ خلافه
فيه بتفريق ما جمعوا بينهما الا انه متاخر عن سائر الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريق فالحق جواز الفرق
لان بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او علة ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد
مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وتبعه في المنية في الجملة وفي المعالم اذا لم يفصل
الامة بينهما فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال والا فان كان بينهما علقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل
بالاخرى لم يجز الفصل وان لم يكن بينهما علاقة فالذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين
قطعا ولا يلزم ذلك وجوب متابعته في الجميع قال وهذا كله واضح ويرد على الاول ان عدم النص على عدم الفصل
لا يقدح في الحجية لفرض اتفاق الامة والامام فيهم فرضا كما لا حاجة الى التنصيص في الاولين فان في الاول بدون
التنصيص اجماعين بسيطين فلا يجوز مخالفتهما ولو بالفصل واما الثاني فلانه اجماع مركب لا يجوز مخالفته عندنا مطلقا لا
بالفصل ولا بغيره لكون الامام في احدى الطائفتين فرضا ثم في كل اجماع امر على تقدير التنصيص وكذا لا حاجة الى اتحاد
الطريق ولا الى العلقة لذلك وان اتفق فمؤكد فلو لم يعلم اتحاد الطريق والعلقة لا يجوز المخالفة لكونها مخالفة للاجماع
فالاصل مدفوع به ولا يلزم منه ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم فان الكلام فيما تحقق الاجماع على عدم
الفصل وهذا ليس منه على الاطلاق وان فرض فيما يدخل فيه نلتزمه نعم لو عمموا العنوان فيما لو لم ينصوا على عدم
الفصل فيه ولم يحكموا فيه بحكم صح ما ذكروه بل صح الحكم بالجواز فيما يكون من حديث في العلة والطريق ايضا
بناء على امكان التخصيص لكنه خارج عنه في الظاهر وايضا ما مر من ان ما لم ينصوا فيه على عدم الفصل مع
اتحاد الطريق متاخر عن سائر الاجماعات ضعيف فانه اقوى من جهة انه مع فرض دخول الامام في الامة كغيره
اشتمل على اتحاد الطريق فهو زيادة فيكون اقوى وعلى اي حال هذا التفصيل لا يناسب اصولنا بل هو الذي
سبق اليه الفخري وتبعه هو وتلميذه كغيرهما منهم كما سبق وعلى الثاني انه حكم بامتناع العلم بالاجماع فيلزم ان
يكون امثاله من المسائل عنده مفروغا عنها ولم تكن حجة في المقامين الا ان يقال ان نظره الى مذاق الخصم وفرض
العلم ومع ذلك فيه شيء اخر هذا واما العامة فقد اختلفوا في كل من المقامين اما في الاول فلهم اقوال ثالثها الفرق
بين ما يرفع متفقا عليه وعدمه ومثلوا له بامثلة كوطي البكر من المشتري فقيل بمنع الرد وقيل به مع الارش فالرد مجانا

ثالث وكالجد مع الاخ فقيل المال كله له وقيل بالمقاسمة فحرمان الجد ثالث وكالنية في الطهارات فقيل بها
باعتبارها في الجميع وقيل به في بعضها فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة فقيل بفسخ وقيل لا فالفرق ثالث
وكالام مع زوج او زوجة فقيل لها ثلث الاصل وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث فالمنع مطلقا ان الثالث انما يجوز
لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجماعهم على الباطل
وانه ان لم يكن عن دليل كان خطا يمتنع القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطا بتضييعه وغفلتهم عنه
وان الامة لما اختلفت اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر فتجويز الثالث يبطل ذلك وانه اتفق
الاولون على عدم الفصل في العيوب ومسئلتي الام والثالث تفصيل فقد خالف الاجماع فلا يجوز وان فيه تخطئة
كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها واورد على الاول بانه غير وارد على القائل
بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام بطلان الباقي واما من يعتقد وحدته لم يلزم من التمكن
من اظهار الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطأ ونظر فيه بان المجتهد انما يتمكن من
العمل بالاجتهاد الخطأ اذا لم يعلم كونه خطأ اما مع علمه فلا وهنا لما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا
عنهما لزم اتفاقهم على الخطأ وان لم يكن كان الثالث معلوم الخطأ فلا يمكن العمل به وفي الكل نظر اما في اصل الحجة
فلانه انما يتم على قول الامامية بلزوم دخول الامام في الامة او العلم بالصدور منه او الرضا به لو تحقق واما
عندهم فلا لان الماخذ في حجية الاجماع عندهم السمع ان تم لا غير كما مر والسمع لا يعم مثله فان الظاهر منه عدم جواز
اجتماعهم بالاختيار والارادة على الخطأ فان المتبادر من عدم اجتماعهم مثلا ما كان بالاختيار والارادة والقصد
لا ما يلزمهم تبعا وكذا من سبيل المؤمنين وهنا اتفاقهم من قبيل الثاني فان المفروض ان الامة افترقت فرقتين وكل قال
بقول ويخطأ اخر فيلزمهم الاتفاق على بطلان الثالث بل احد الاولين واما في الايراد فلان الاصابة ان نفعت
فانما تنفع في الاتفاق على القول الواحد ايضا فانه يصح ان يقال لا يلزم من حقية القول الاول خطأ الثاني لانهم
لا يقولون به والسبب ان الاجماع يكشف عن خطأ القول المخالف له وهو مشترك بينهما وذلك لان التصويب انما
يأتي في غير العمليات فلا يتمشى في العمليات والاجماعيات منها عند محققيهم واما في النظر فلما مر في رد الحجة فان
الاتفاق هنا لم يثبت كشفه عن الحقية فان عموم العصمة لم يثبت وانما ثبت العصمة في الجملة وهو غير ما كان فيه
ومما مر يبين ما في الباقي على ان في الثاني انه ان اراد من الدليل ما كان دليلا في الواقع لا يلزم من عدمه الخطأ
لا بمعنى العصيان ولا الخلاف في الواقع لاحتمال ان يكون له ما يكون دليلا بزعمه ولم يكن دليلا في الواقع لكن في الواقع
ما يكون دليلا ولم يطلع عليه فلا يكون القول خطأ ولا القول به ممتنعا وان اراد ما يكون دليلا بزعمه ولم يكن
دليلا في الواقع لكن في الواقع ما يكون دليلا ولم يطلع عليه فلا يكون القول خطأ ولا القول به ممتنعا لم يلزم
منه نسبة الامة الى الخطا بتضييعه وغفلتهم عنه لاحتمال ان يكون لهم دليل في الواقع وقد غفل القائل بالقول
الثالث عنه على انه على التقدير الاول يمكن ان يقال تضييعه وغفلتهم عنه لا امتناع فيه لا عقلا ولا
سمعا اما الاول فلامكان الخطا على الخلق الكثير كالنصارى في اتفاقهم على بطلان الاسلام مع كونهم اكثر
من اهل الاسلام بكثير واما الثاني فلان ذلك ليس حكما شرعيا ثبت عصمتهم عن الخطا فيه واستلزام الخطأ

الحكم

في الحكم لا ينفع لعدم شمول ادلة السمع على عدم جواز الاتفاق على الخطا المثله كما مر وقد اورد عليه بانه انما
يلزم نسبة الامة الى الخطا لو كان الحق واحدا واما على تقدير اصابة كل مجتهد فلا وفيه ما مر وفي الثالث المنع
من ايجاب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر بل كل يعين الاخذ بقوله خاصة فان كلا يحكم ببطلان
القول الاخر وانحصار الحق فيه فكيف يحكم بالتخيير نعم يجوز كل تقليد الاخر وهو غير القول بالتخيير وتصويب قوله
ومع ذلك هذا عند القائل به وهو لمن تاخر عنهما التخيير منحصر على على المشهور المنصور وليس تخييرا وقياسا فرضا لم
يمكن ولا يترتب عليه فسادا لا ترى انه لو بان لاحد حقية احدهما لا يحكم بالتخيير قطعا نعم ان ثبت هنا الحق فيهما
لا يصح رفعه بثالث وهو اول الكلام وعين المتنازع وقد سمعت ان الادلة السمعية لا تفي باثبات حقية امثال
هذه الاتفاقات التبعية واجيب عنه بان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور ثالث فعلى
تقدير ظهوره يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه ويرد عليه انه لو عم الادلة السمعية لاقتضى بطلان الاشتراط
واورد بان مثل هذا يرد على الاجماع البسيط واجيب بان ذلك جائز لكن لم يعتبروه فيه واورد بانه اثبات الاجماع
بالاجماع ورد باختلاف الحيثية فان التوقف في احد الطرفين في البقاء وفي الاخر في الثبوت فلا دور ورد بان
التوقف لو كان في البقاء لاستلزم ان يكون الثاني ناسخا للاول فتعين ان يكون في الثبوت فيكون دورا ويلزم
ان يكون حجية الاول وحجيته مرعيتان بعدم ظهور الاتفاق الثاني وهو خلاف اتفاق من قال بحجية الاجماع
وفي الرابع انه اخص من المدعى لان ثم فرعه بالفحوى ويقال سكوته عنه نظر الى ظهور فساده بعد ثبوت
بطلان التفصيل لا الى كونه مسلما عند الخصم لما فيه مما لا يخفى ومع ذلك خلاف الواقع او غير نافع فضلا عما
فيه من تخصيص لا ينبغي ومع جميع ذلك يرد عليه عدم شمول الادلة السمعية لامثال ذلك مما وقع الاتفاق
على امر من غير ارادة وقصد كما مر ان المراد والاتفاق هنا من كل طائفة على حقية ما قالته وفساد ما قاله اخرى و
يلزمهما بطلان الثالث لانهم اتفقوا على بطلانه واورد عليه الحاجبيان بانا لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع
لامتنع القول في كل واقعة تتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسئلتي الذمي والغائب وهما انه لو قال
بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح
او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي اخريهما بعضا وانما الممنوع مخالفة
الكل فيما اتفقوا عليه ويرد ان المفروض ان الامة كانت بين قولين في موضوع واحد فالحكم فيه كان منحصرا فيهما
فاتفقت الامة على ان الحكم الشرعي فيه لم يخرج عنهما فالثالث حكم ثالث مخالف لاتفاقهم مع اختلاف الموضوع والمحمول
والحكم ولو صح ما ذكر لجرى ذلك فيما لو وقع الاجماع على احد القولين بخصوصه بان اتفقت الامة مثلا على الفسخ في
العيوب ثم فصل بان يقال ما قال الاولون وعدم القول بالتفصيل لا القول بنفيه وانما الممتنع الثاني لا الاول
بل اجماع المركب مع عدم التفصيل ايضا بل في الاجماع البسيط مطلقا لو فصل بل بالنسبة الى القول الثاني مطلقا
كان يقال فيما اتفقوا على وجوبه ثم قال بعضهم بحرمته لا انهم اتفقوا على عدم الحرمة بل عدم الحرمة عدم القول منهم
لا القول بنفيه وبالجملة ان اريد نفي التصريح بالعدم فالكل مشترك وان اريد عدم لزوم النفي ففي الكل باطل

على انهما فالاحجية المركب في غير التفصيل مع وحدة الموضوع وبوجه اخر ان اكتفى بمطلق الاتفاق ولو بالتبعات
منه فالكل مشترك وان اراد التفرقة بينهما فلا يتيسر فان اقصى المنافاة ما يكون بين الايجاب الكلى والسلب الكلى
وهو من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم فيتحقق امكان الغفلة مع اعتبار احدهما فلا يصح الحكم بكون شئ منهما
من باب الاتفاق بالقصد والارادة فيبطل التفصيل وقياسه بالوقايع المتجددة الخالية عن فتوى الاولين
قياس مع الفارق كمسئلتى الذمى والغائب واورد عليهما بان القول بالايجاب الكلى في قوة القول ببطلان
نقيضه الذى هو السلب الجزئى ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلى يستلزم القول ببطلان الايجاب الجزئى
فالقول بمجموع الايجاب الجزئى والسلب الجزئى الذى هو القول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه وهو جيد
الا انه يؤذن باعترافه بتمامية الدليل وقد عرفت ما فيه واورد ايضا بان من قال بالايجاب الكلى في مثل مسئلة
العيوب يستلزم قوله ببطلان السلب الجزئى الذى هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلى
يستلزم قوله ببطلان الايجاب الجزئى الذى هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين
فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا واورد عليه بان دلالة القول بالقضية الكلية
وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشئ على النهى عن الترك كما مر لكن بطلان احد
جزئى المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا
حقيقة بل الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها اتفق للقائل القول بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر
ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على
بطلان كل واحد منهما وفيهما نظر اما في الاول فلان قوله فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه
وهم بل الصحيح على ما ذكره من منافاة التفرقتين والجزئيتين للكليتين ان يقال باعتبار المركب بل باعتبار جزئيه
فان القول بالتفصيل ينافى كلا من القول بالاطلاق وينافى ما اجمعوا عليه من اتحاد حكمهما وبطلان التفصيل
نعم لو قال فالمركب منهما باطل على احد القولين باعتبار احد جزئيه قطعا كان حسنا فالمركب منهما باطل على القولين
باعتبار انه مركب وباعتبار جزئيه لا احد جزئيه خاصة فان الجزئيتين ماخوذتان بشرط لا والا لم يحصل التفصيل
واما في الثانى فلما عرفت من ان البطلان هنا ليس باعتبار احد جزئى المركب بل بالاعتبار المتقدم قوله لا من
حيث سائر الاجزاء ايضا قلنا لم يدع ذلك المورد وان احتاج اليه فلا يلايم ما ذكره واما قوله مع انه لا تركيب هنا
حقيقة بل الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها فمردود بان الاتفاق جعل الموضوع واحدا في الحكم بحسب الشرع
نفيا او اثباتا وان كان لعنوانه عرفا يمكن ان يعبر عنهما باسمين والعجب منه انه بنفسه تبعا للقوم جعل موضوع
الاجماع المركب تارة امرا واحدا بحسب قول الامة واخرى امرا كليا ثم فصل ومثل له بامور منها العيوب وهنا
قال الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها الى اخر ما قال مع ان العيب موضوع واحد والمورد لم يرد بالمركب الكثير
مما لزمه ولو جعل هذا متعددا لما بقى موضوع واحد في الفقه فان جميع موضوعاته كليات ولها افراد فيرجع
الى مسئلتين واكثر وبالجملة لما اجمع الامة فرضا على عدم خروج الحق من قولين في موضوع واحد كلى فالتفصيل
والتفرقة بنافيهما ومخالف لما اجمعوا عليه من الاطلاق فباطل وفى الخامس انه اخص ان اريد من المسئلة

مسئلة واحدة واخص من وجه واعم من اخر ان اريد متعددة وان اريد اعم يصير اعم منه على التقدير بين ما
لم يكن ممتنعا بالاتفاق كما مر فتامل ومع ذلك شمول الادلة السمعية له ممنوع والسند تام وواجب بان
المنفى تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطا كل بعض في مسئلة غير ما خطا فيه
الاخر فلا ويرد عليه ان فيه حملا على ما لا وجه له مضافا الى ان فيه تخطئة كل الامة فان التفرقة خلاف قول
الامة مع ان ارادة الجنس من اللام في الخطا المذكور في النبوى كما هو مقتضى ظاهره يفضى الى عمومه لما انكره
وفيه نظر وللجواز مط ان الاختلاف دليل تسويغ الاجتهاد والثالث صدر عن اجتهاد فكان سائغا و لانه
لو استدل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول الثالث وان الوقوع ثابت فيكون
جائزا والملازمة ظاهرة بيانها ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الام بين ثلث الاصل وثلث الباقى فصل
ابن سيرين فقال بالاول اذا كانت مع الزوج وبالثانى اذا كانت مع الزوجة والاخر عكس والجواب عن الاول
باختلاف الموضوع فان موضوع الاختلاف غير موضوع الاتفاق فانا الاختلاف في القولين ولا نقول بحصول
الاجماع في كل واحد منهما واما الاجماع ففى نفى الثالث وهو ليس مما اختلف فيه بل اتفاقهم واقع عليه فرضا
فلا يكون محل الاجتهاد وعن الثانى بانه قياس ومع الفارق فان الاستدلال بدليل لا ينافى الاستناد باخر
ومع ذلك ليس اجماعا في حكم شرعى بخلاف ما نحن فيه وعن الثالث بالمنع من الوقوع لاحتمال عدم وقوع اجماعهم على
القولين بل منهم من كان ساكتا غير موافق لهم او كان القولان لا اخرين فيهم ايضا فوافقهما بعض من تاخر عنهم
ولو سلم الاجماع منعنا صحة المخالفة كيف وهو المتنازع فيه قطعا فكيف يسلم صحته من يمنع جوازه على انه
لو اغمضنا العين عما قلنا لقلنا انه يثبت القول الثالث وهو غير المدعى وللمفصل كالامدى والحاجبيين
على المنع انه اذا دفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز وعلى الجواز انه لم يخالف اجماعا فلا مانع سواه فجاز
كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح ولا عكس بالاتفاق
ولا كلام معهم في الاول واما الثانى فجوابه ان المفروض الاجماع على عدم الفصل وحصر القول في النفى والاثبات
فبالثالث يرتفع هذا فصار اجماعا واما نفى المثال مما لم يمنع بالاتفاق فيجد شيئا ان الفخرى مع سبقه ذكر عنوانا
اخر هو انه اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين هل يجوز الفصل وذكر قولا بعدم الجواز مط ووافقه منا العلامة و
العجب من ناظرى كلام الاخرين حيث سكتوا عنهما بل صرح بعضهم بموافقتهما من غير اشعار بكلام وجعل العنوان
للنفى حتى يرتفع الاختلاف يا باه كلامهما وهو ظاهر لمن نظر فيه وقال الباغنوى والحق عندى ما ذكره من
ان هذا في مسئلة واحدة لا يجوز سواء كانت حقيقة كمسئلة البكر ومسئلة الام او حكما كمسئلة فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة اذ كون كل مما يفسخ به النكاح وكون كل منها لا يفسخ به النكاح في قوة نفى التفصيل اذ لا يمكن للقائل بالا
يجاب الكلى ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه والحكم به والعبرة بالرأى دون اللفظ وكذا لا يمكن للقائل بالسلب
الكلى ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه واما مسئلة الذمى والغائب فمتغايرتان حقيقة وحكما والقدر المشترك
بينهما لا يخطر بالبال واعتبار القدر المشترك بينهما وجعله مسئلة واحدة تعسف وتكلف وعند هذا لا يبعد
ان يكون نزاع المصنف معهم في اللفظ دون المعنى لان في هذه الصورة لا ينقال في لرف ان هذا احداث قول ثالث

للقولين ولهذا لم ينكر الاكثر ذلك على ما قال لم يكن مستغا بالاتفاق اى نفقوا على عدم امتناعه وجوازه وفيه
نظر اما اولا فلان عد مسئلة الام واحدة حقيقة ومسئلة العيوب واحدة حكما مما لا يصح فان الام تارة
لعترت مع الزوج واخرى مع الزوجة ووحدتها ليست حقيقية بل حكمية نظرا الى اتحادهما حقيقة واما
ثانيا فلان ما ذكره من انه لا يمكن للقائل بالايجاب الكلي ان لا يخطر بباله نقيضه وكذا في السلب الكلي لا يصح
فان الدلالة من باب اللزوم البين بالمعنى الاعم فبمجرد القول بالقضية الكلية لا يلزم الخطور بل بعد ملاحظة
النقيض واما ثالثا فلان نفي البعد عن جعل نزاع الحاجبي لفظيا لا يصح بوجه فانه ان اراد من النزاع اللفظي
عدم ورود النفي والاثبات على شيء واحد فظاهر عدم استلزام تعليله له وان اراد منه كون النزاع في امر
لفظي وان ساعد التعليل الا انه لا يناسب المقام فانه كالحاجبين اعترف بخروج مسئلتي الذمي والتعا
عن المتنازع فيه وبعد فالمقام كالية للكلام مجال ولكن لا يسرنا السكوت كما لا ينفعنا التكلم ولا سيما
بازيد مما صرح به واما في الثاني فقال ايضا ثانيهما اختاره الفخري والبيضاوي وغيرهما وهو ما سبق
من العلامة وبنى اوهم النزاع فيما لو نصوا على عدم الفرق او اتحاد العلة وفي محل اخر نفي السبيل الى الخلاف
فيه والحق على مقتضى اصولهم ما اختاروه اما المنع فلعموم الادلة واما الجواز فلعدم شمولها له وللجواز مط
الوقوع فان الثوري فصل مع اتحاد العلة فقال الجماع ناسيا يفطر بخلاف الاكل وقدم قول ابن سيرين
واجيب عن قول الثوري بانه لا يكون دليلا على غيره وفيه نظر بل الحق في الجواب عنهما ما مر في الاول
والمنع مط انه لما لم يفصلوا فكانوا مجمعين على الاتحاد فلو فصل لكان مخالفا للاجماع وان الامة لما اختلفت
على قولين فقد اوجبت كل من الطائفتين على الاخرى ان يقول بقولها او بقول الاخرى وذلك يمنع من الفرق
والجواب عن الثاني قد سبق واما عن الاول فمسلم ما ذكره ان اراد فيما لو نصوا على المساواة او اتحدت العلة
واما في غيره فلا لعدم شمول الادلة له هذا كله على مذاقهم واما عندنا فقد عرفت الحق بل صحة ادلتهما معا
تنبيهات الاول لا ينافي ما مر من اتفاق الاصحاب على بطلان احداث القول الثالث ما ذكره الشيخ من ان
الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا
ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل
على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف
مذاهبهم فان المقصود من سقوطهما رفع اعتبار خصوصيتهما ومن وجوب التمسك بالعقل تحصيل ما يقتضيه
العمل ان امكن لا جواز الاجتهاد واختيار القول الثالث به وبه صرح بعضهم وينبه عليه عدم نقل ذلك
احد منا من احد وان الشيخ فيما كتبه قال لا يجوز ان يجمع الامة على مسئلتين مختلفتين بهما الا على مذهبنا ولا
على مذهب من خالفنا وعلل الاول بانه لا بد ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون
خطأ وبه استفاض نقل الاجماع منهم ما حكاه السيد والبهائي والكاظمي في المادة الثاني لا فرق فيما
مر بين ان يكون الخلاف حصول البحث في قولين او يكون القول ازيد لا عندنا ولا عندهم لجريان جميع ما مر فيهما
قطعا واما ما مر في الاكثر في الاول لكونه اقل ما يمكن ان يتحقق فيه العنوان وكذا في عدم الفصل لا فرق بين ان يكون في

في مسئلتين او اكثر الثالث الفروع المتجددة ليست مما نحن فيه فانها من باب عدم التعرض وعدم القول لا من
باب القول بالعدم فلا اجماع كاملا الرابع اذا اختلفت الطائفة او الامة على قولين او ازيد وكان في ارباب احدهما
مجهول النسب بخلاف الاخر يجب الاخذ بالاول مع العلم بدخول المعصوم فيهم او معهم ومثله اذا كان لاحدهما دليل
قاطع فان الامام فيهم او معهم قطعا ولو كان لاحدهما دليل ظني وجب اتباعه وهو ظاهر الخامس ذكر في نهاية
السؤل بين العنوانين بتعدد المحل في الثاني والاتحاد في الاول واخرمنا باخذ النص على عدم الفصل في الثاني
بخلاف الاول قال فان قيل النص على عدم الفصل في بعض افراده قلنا ذلك كالنص على ان العلة فارقة في الفرد
الاخر وانت خبير بان جهة الاول من الفصل وعدمه واختصاصه بتعيين الحكم ومعلوميته والثاني من معلومية
الحكم وعدمه وتعيينه وعدمه وحصول الاجماع المركب فيه وعدمه في وجه واختصاصه بعدم الفصل فبانهما في
اللغة على ان اعتبار شيء في العنوان الابن الاول لا يمكن الفرق به وجعل العلة فارقة في الفرد الاخر لا يجدي
فانه على هذا يصير الفارق احدهما وهو غير ما قال به او لا على الاخير باعتبار العلة ولعله لذا امر بعده بالتامل
وكذا ما في الاول وكيف كان عنوان الثاني مداره على عدم الفصل بين المسئلتين او اكثر قولا او فعلا مع
اشتماله على وجود علقة وعدمه ووحدة الحكم وعدمها مع معلوميته وعدمه والمتنازع فيه استلزام عدمه
جواز الفصل بمعنى ان يكون اجماعا يقتضي نفي الفصل الذي هو ثالث اولا والاول على الاتفاق على قولين او اقوال
في موضوع كلي والمتنازع فيه استلزامه عدم جواز احداث القول الاخر بالفصل او غيره ووجه تعرضهما [illegible]
المقدمتين بين الامة بانه كثيرا ما يقع الاتفاق منهم على قولين او اقوال وعدم الفصل بين المسئلتين او اكثر
مع احتمال استلزام كل ما سمعت بل يمكن ان يكون العنوان ممن يعتقد الاستلزام فرادى غيره من الاقوال
فيهما ومنهم من جمع بينهما كالغزالي والامدي والحاجبين ولذا وقع فيه ما وقع من الاشكالات والمناقشات
وغيرهما ثامنها اذا اختلفت الطائفة على قولين ووقع الاجماع عليهما ولم يكن لهما ما يعتمد عليه يكون
مخيرا في العمل بينهما ما لم يظهر مرجح لاحدهما لعدم الدليل على التعيين فرضا والحكم به ترجيح من غير مرجح فضلا عن
كونه مخالفا للاصل مع عدم دليل على لزوم الاحتياط في مثله وعدم جواز الخروج عنهما لفرض الاجماع عليهما وعلم
خروج الحق عنهما فثبت التخيير بينهما قال الشيخ اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من
الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن
مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل
من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان
قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم
مجمعين على قولين واذا علمنا دخول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز
ذلك لجاز ان يتعين قول الامام ايضا ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول
نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى الخبرين اذا تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على
الاخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي يقوى في نفسي ومتى قيل بالمذهب الاول فمتى فرض اجماعهم بعد

بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جائزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان الاخر لم يكن صحيحا ووجب
المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما
لدل ذلك على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل بايهما شاؤوا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك
وفيه اولا ان قوله لا يكون اجماعا لا يصح ان اراد نفي كون القولين اجماعا بمعنى ان الحق يمكن ان لا يكون فيهما
فان الامام في احدهما فرضا فانه يكون اجماعا على القولين فيكون الحق في احدهما على انه مصرح به في تعليله بانهم
اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين
وثانيا ان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين وان اراد ان ذلك لا يكون اجماعا على قول واحد لا ينبغي
وان كان حقا لانه ليس مما يمكن ان يتوهم كونه اجماعا اجاما فضلا عن عالم وثالثا ان بناء القولين على انه لو لم
يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه يقتضي انه لو كان لهما دليلان ظنيان
واحدهما ارجح او لاحدهما خاصة دليل ظني كخبر الواحد لم يتعين العمل به وهو باطل عند من يعمل بالظن
ولو بالخاص منه كخبر الواحد وهو منهم بل مطلقا فان حجية الظواهر وفاقية ومفادها الظن ثم هو يتم فيما لا
يكون لهما او لاحدهما دليل ظني او كان لهما ولم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر والعجب عن بعضهم حيث حكم بان
الحكم بالتخيير في العمل في الصورتين مشكل جدا فان الاشكال لا وجه له بل باطل كما عرفت ومن المحقق وصاحب
المعالم حيث خصا العنوان بما لم يكن مع احدهما دليل قاطع يتعاله وسكتا عنه مع ما فيه مما سمعت وثالثا
ان قوله متى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين معللا بانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك
على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل بايهما شاؤوا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك باطل
لان التخيير حكم واقعي ثانوي وعلى ظاهري لا انه يكون حكما واقعيا اوليا فان الاجماع على القولين الاولين
يقتضي دخول الامام فيهم فرضا فيكون احدهما حقا لا محالة فلو كان التخيير حكما واقعيا اوليا لزم النسخ وبطلانه
غني عن البيان ولا ثانيا في حكم كل بطلان الاخر للتخيير لان ذلك حكم في الواقع والتخيير لعمل الجاهل فاختلف الموضوع
والحكمان ورابعا ان على انه بنفسه صرح بانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا
محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين فلا يصح جعل التخيير واقعيا اوليا ولو قال بلزوم الورع
لما تأتي مع ان الفرض ان التخيير ليس اجماعيا بل قول جماعة فبان انه يجوز اجماعهم بعد ذلك على احد القولين
كالمنهي بين من غير اشكال اصلا وبذلك يبطل ما اورد عليه المحقق بانا لو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم
واستجوده في المعالم الا ان يكون الزاما له فان ذلك انما يلزم لو قلنا بكون التخيير واقعيا اوليا لا ظاهريا
للجاهل بالحكم او ثانويا وقد عرفت بطلانه كما انه يمكن دفع ايراد الشيخ على القول الاخير بانه يلزم منه اطراح قول
الامام بان مقصود القائل من الرجوع الى مقتضى العقل نفي خصوصية كل من القولين وحجية دليلهما لو
كان لهما او لاحدهما دليل لا لمرجح خارجي وان لم يجز احداثا لقول الثالث المقابل لهما بالاجتهاد وقوله ولو جاز
ذلك لجاز الى اخره قياس مع الفارق فانه على التقدير الاول لما لم يتعين قول الامام لم يتعين لزوم اتباع احدهما
بالخصوص فان الاصول بالنسبة اليه باقية بحالها غير منقطعة ومخصصة بخلاف الثاني للعلم بخصوص قول الامام

يعرفان

فيه فمان الفرق وكيف كان لا منافاة بين القولين لكنه اعرف نعم لو كان مراده ما ذكره كان باطلا لما ذكره مضافا
الى ان الاصول ان تنافت القولين فباطلة فان حجيتها مشروطة بعدم معارضتها الدليل والفرض حصول
الاجماع عليها فلا يجوز مخالفتهما هذا كله على اصولنا واما على طريقة العامة فقيل ان مقتضاها الرجوع الى مقتضى
الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير وفيه ما يظهر مما مر فان ادلتهم لا تقضي الى حجية مثله
فان العمدة في ادلتهم السمع وهو على تقدير تماميته لا يعم مثله **تنبيهان الاول** لا فرق فيما مر بين القولين
واكثر لشمول ما دل على المختار وغيره لها **الثاني** هل يجوز على القول بالتخيير للمجتهد او مقلده العمل بكل منهما
في واقعتين مقتضى الاصل الجواز مطلقا الا انه يشكل في مثل ما لو تردد بين كون شيء شرطا او مانعا فلو تركه في
صلوة واتى به في اخرى جزم بفساد احدى الصلوتين فيشتغل بها الذمة فيجب الاعادة او القضاء وكذا لو تحقق
مثله في معاملتين واتفقتا مع شخص او شخصين ولم يتمكنا من امضائهما فانه يعلم فساد احدهما قطعا ويحرم
التصرف فيما يوجبان انتقاله اليه للعلم بتصرفه بما بارتكاب الحرام ومنه ما لو كان في نكاحين للعلم بفساد احدهما ولو
قيل اشتغال الذمة اليقيني بعد التعيين يقتضي تحصيل البراءة ولا يحصل الا بما اختاره اولا فلا يجوز العدول
مطلقا قلنا اشتغال الذمة على حسب ما ثبت وهو على وجه التخيير فيحصل البراءة ولو بالفرد الاخر بالعدول
الاتمام **اشارة** الاجماع ينقسم باعتبار النقل بما ينقسم به الخبر من التواتر والاحاد باقسامهما فيدخل فيه الصحيح
والحسن والموثق والقوي والضعيف ومنه المرسل وغير ذلك ولا كلام فيما يفضي منه الى العلم ولو بالواحد المحفوف
بما يفيد العلم لما هو ظاهر واما ما لا يفضي منه الى العلم وهو المنقول بالاحاد فمن لا يقول بحجية خبر الواحد لا
يقول بحجيته ومن يقول بها من قال بامكان تحققه فقد اختلفوا على اقوال ثالثها التوقف وهو للتوني والمشهور المنصور
نعم لنا عموم ادلة حجية خبر الواحد من اية النبأ والنفر وغيرهما بل الاجماع المحصل فان السيد صرح بقبول حجيته في
امثال عصرنا لا المفقود لاستلزامه الدور وفيه نظر بل نحوهما فان الغالب في الخبر كونه حكاية عما هو ظني
دلالة بخلاف الاجماع فانه عندنا الاتفاق الكاشف عن العلم بقول الحجة تضمنا او التزاما ولو مع الخلاف بل
يمكن ان يقال جواز التعويل على الخبر الواحد في نفس الاحكام مع كثرة الاعتناء بها لكونها الاصل بالنسبة
الى اثبات الاجماع فانه مما يتوقف عليه فيتسامح فيه ما لا يتسامح فيها وكثرة اسباب تطرق الخلل الموجب لضعف
الظن فيها كالتقية بخلافه هنا يوجب حجيته بالفحوى هذا كله على القول بالظنون الخاصة والا فالامر اظهر لحصول
الظن منه مع عدم الاتفاق على عدم حجيته واورد على الاول بانه قد يقال ان كون المسئلة اجماعية ليس من
قبيل الاحاد حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لو وقع الخلاف في شرائط
حجيته بين اهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم فيه بالقرائن والامارات المفيدة لظن دخوله
وغير ذلك فالعمل بخبر الغير فيه نوع تقليد الا ان يصرح بكيفية اطلاعه فتامل وفيه انه لو تم لاستلزم عدم حجية
خبر الواحد بل المتواتر بعين ما ذكر حتى انه يتوقف حجيتها على التصريح بكيفية اطلاعهما على ان الاجماع عندنا الاخبار
عن علم فيكون خبرا واعتبار ما اشترطوه لا يخرجه عنه وانما الكلام على تقدير حجيته فلا يرد ما ذكره والعجب من
الاكتفاء باستنباط دخول المعصوم بالامارات الظنية مع ان المدار عندنا على العلم من غير خلاف ولو سلم اطلاقه

احيانا على ما ذكره لم يقدح فان الاطلاق فى كلامهم لا ينصرف اليه نظرا الى ما ذكرنا من ثبوت الاصطلاح ولا اقل من
الشيوع التام ويكفى فلو اطلق من غير قرينة لكان تدليسا وحاشاهم عنه وعلى الحدوى بالوجه الاول تارة بانه ثمامّا
اولوية وهو عندنا باطل سلمنا ولكن فى الفروع دون الاصول سلمنا ولكن فيما يرجع الى اللغة لا فى اثبات حجية المدارك
فانه لا بد فيها من القطع واخرى بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جدا نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوعه من اخبار
الاحاد اضعف من الظن الحاصل بوقوع شئ اخر غير نادر الوقوع من اخبار الاحاد فتامل فانه بما ذكرنا يظهر انه
كما ان الاولوية محل المنع كان مساواته لسائر الاخبار ايضا محل التامل ويرد على الاول انه من باب التمسك بدلالة
اللفظ مع كونها ظاهرة لا القياس ولا فرق فى حجية الظواهر بين الاصول والفروع وما يرجع الى اللغة وحجية
المدارك فان الظن بما هو ظن لا يثبت حجية الظن والا دار بل يتعين انتهاؤه الى العلم وعلى تقديره لا فرق بين
جميع ما مر فانه تمسك بالعلم ولو باعتبار انتهائه اليه وعليه استمر ديدن الاصوليين من الخاصة والعامة فى
المسائل الامن لا يعتد به مع انه ظاهر ان المقصود من الحدوى هنا وجوب اتباع الاجماع المنقول فيما يثبت حجية
الجزئية من الاحكام الشرعية فيكون حكما شرعيا واختلاف الاحكام اصولا وفروعا اصطلاح لا يترتب عليه
هنا ما يلزمه التفرقة وعلى الثانى شيوع العلم بوقوع الاجماع كما يشهد له الوجدان الصحيح والتصدى لنقله
من جمهور علماء الاسلام حتى من انكره ملبسا انه بل انكاره مكابرة وقد مر ما يبتنى عليه مع ما فى اخبار الاحاد من كثرة
اسباب الاختلال بما لا يوجد فى الاجماعات المنقولة غالبا وما قيل لا نم ان دلالة كل اجماع قطعية اذ قد يصدر
عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز والتخصيص ونحوهما فاية
الامر انه خلاف الظاهر مضافا الى ان نقل الاجماع لما عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه واحتمل عند بخلاف
نقل الخبر لعدم جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت الاولوية يرد عليه انه ان اراد
ان صدور لفظ من بعضهم لا يكون دلالته قطعية بناء على ان الاجماع قلنا كلا فان المدار فى الاجماع على ما يكشف
عن قول الامام بالعلم وان صدر عمن حصل من اتفاقهم الاجماع الا يكشف عن اعتقادهم علما بل ولم يعلم حال
بعض اخر ايضا فان اتفاق الكل غير لازم عندنا وان اراد انه يمكن ان يكون كلماتا لكل ومن يمكن منه العلم كذلك
تلماح لا اجماع وان اراد ان ناقل الاجماع قد يصدر عنه لفظ يدل على توافق اعتقاده قلنا الغالب ذلك
لكنه غير قادح فان العلم يعتبر بالنسبة الى الناقل لا المنقول اليه وذلك لا ينافى علمه بما نقله وان استلزم عدمه
بالنسبة الى المنقول اليه وبالجملة الاجماع لا يكون الا قطعيا عند الناقل ولا ينافى ذلك احتمال الاشتباه
كما هو ظاهر ولما ما يمكن ان يحصل منه الظن بقول الامام فلا يكون اجماعا هنا على ما عندنا واما على ما عند
العامة فالم يحصل العلم بالاتفاق لا يحصل الاجماع فما ذكره من عروض بعد الاطلاع والبقاء فى الاجماع ظاهر
الفساد فان الاطلاع عليه فى حاله غير بعيد كالبقاء عليه بالوجدان كما مر وهذا شبهة تصادم الضرورة فانها
ترد فى الضروريات ايضا على ان كثرة الاختلال فى الاخبار بكثرة الوسائط والوضع والاشتباه فى الفهم الى غير
ذلك يعارضه فيبقى العلم طالبا عن المعارض فتم الحدوى واستدل بالنبوى نحن نحكم بالظاهر واورد بانه معارض
بان اطلاع الناقل على اجماع مجتهدى العصر وعلى اتفاق ارائهم فى تلك المسئلة بعيد جدا لانه يجوز ان يكون كثيرا

من مجتهدى ذلك العصر لم يطلع هذا الناقل على قوله اما لكون ذلك المجتهد اخذ زاوية الانفراد والعزلة
او لكونه محبوسا سلمنا اطلاعه لكن نقول بعد اطلاعه على بقاء قولهم فيها من غير تغير ورجوع عن رايهم فان قيل
انقراض عصر المجمعين غير شرط فلا حاجة الى اطلاعه على بقاء القول المجمع عليه قلنا مع ذلك انى يحصل له علم
بثبوت اتفاقهم فى وقت واحد على المسئلة المخصوصة لجواز ان يكون احدهم رجع عن قوله بعد مفارقة قائل
فان قيل عدالة الناقل يمنع من الاقدام على نقل الاجماع من دون تحققه قلنا مع ذلك يستبعد العقل
الاطلاع على ذلك فيضعف الظن الحاصل من خبره وفيهما نظر اما فى الحجة فلضعفه وكونه عاميا غير مسند عندنا
فلا يمكن الاستناد به على ان فى دلالته ما لا يخفى واما فى الايراد فلانه ان تم ما ذكره دل على امتناع العلم
بالاجماع بل هو الذى تمسك به القائلون به على انك قد عرفت ثمة ما فيه بما فيه الكفاية والكلام هنا على
تقدير الامكان بل الوقوع وما ذكره من بعد الاطلاع جدا على اتفاق اهل العصر غريب فان الاجماع لا يتوقف على
الاطلاع المذكور بل هو غير ممكن بل حصوله عندنا باعتبار ما سبق وهو العلم بفتاوى من يفيد العلم بقول
المعصوم تضمنا او التزاما ولو كانت الفتاوى فى اعصار وهو الطريق المتداول الشائع فى تحصيله من غير بعد
ومع ذلك لا يحتاج الى استيفاء عصر ولا اعصار بل كثيرا ما يحصل الاجماع من فتاوى جم منهم فى المدة المتمادية خصوصا
مع نقل جمع منهم الاجماع عليه الى غير ذلك مما سبق مفصلا واستدل ايضا بان خبر الواحد دليل شرعى
يثبت به الاحكام ويخصص به العموم ويقيد المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام وبان ظن وجوب
العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون وبان الاجماع نوع من الحجج فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا
على السنة ويرد على الاول والثالث انهما قياس ولعله لذا زاد بعضهم فى الاخير بجامع تضمنه دفع الضرر
المظنون ليصير تنقيح المناط الا انه على هذا يحصل فيه التكرار مع تطويل بلا طائل او مخل وعلى الثانى ان
ظن وجوب العمل ان حصل من نحو ما ذكرنا فسلم الا انه يرجع الى سابقه فى وجه وان حصل من عموم حجية الظن
كما هو الظاهر فنحن فيه من شك ولا اقل منه وبما مر تبين ما فى حجة اخرى عليهم وهى انه امارة قوية كروايته
ولذا تلقاه بعض الاواخر منا كصاحب نزهة الاسماع وحجة الاسلام والغزالى كما عن بعض الشافعية
والحنفية ما دل على حرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقى الباقى وانه اصل لا يثبت بالظاهر نظرا الى اشتراط
القطع فى الاصول والاول مخصص بما مر لو عمم واجيب عن الثانى بان الحدوى قاطع والتمسك بالنبوى
المتقدم مبتنى على عدم اشتراط القطع فى الاصول والمعترض مستظهر من الجانبين وفى الاول نظر فانه يابى
معنى يراد لا يخرج عن الظاهر فهو كغيره كما ان قوله والمعترض مستظهر من الجانبين نظرا فانه ان اراد القوة له
فى الاعتراض على حجية الاجماع المنقول وعدمه فظاهر ضعفه فان حجيته ثابت بما مر حتى عنده نظرا الى
عدم قدحه فى الحدوى وان اراد قوته فى الاعتراض على الاشتراط وعدمه يرد عليه ظهور بطلان قول المشترط
لان الظواهر لا تخلو اما ان تنتهى حجيتها الى العلم او لا فان انتهت فتكون حجة مطلقا والا فلا كذلك فان حجية الظواهر
لو لم تنته الى العلم لاستلزم الدور ولو قيل هو مبنى على عدم شمول حجية الظواهر للاصول فان الظواهر حجيتها
انما هى فى نفس الاحكام فان حجيتها لا تتم غيرها نظرا الى شهادة حال الشارع او النبى او الوصى قلنا هو غير ما

ماذكروه فان ظاهر كلام المشترط عدم كفاية الظواهر بما هي ظواهر كما انه لو انكروا افادتها الظن لكان ايضا
غير ذلك على انه خلاف الضرورة فان حصول الظن من الامارات ظاهر مطلقا من دون مدخلية بالاصول في
الفروع ومع ذلك نقول بحجيتها في نفس الاحكام مع كثرة اسباب الاختلال من الوضع والتعارض والتقييد
والتقية وغير ذلك مما يوجب الضعف في حصول الظن وكون الاحكام اصلا متمايزا بها اكثر جدا يوجب حجيتها
في اللغة بل فيما يتوقف عليه الاحكام ومنه مداركها وماخذها حتى في اللوازم العقلية لو لم يجزم العقل
او يظن باحد طرفيها بالنحو على ان في الاول غير ذلك مما مر في محله مما دل على حجيتها فيه بالخصوص كما ان
في الثاني قد مر ما دل على حجيتها فيما كان فيه من عموم ايقى البناء والفرق فان الاخبار بالاجماع على امر ديني بدخل
في الاول فان كله تكليفي ووضعي فيكون كل منهما من وظائف الشارع كما ان تحصيل المعرفة به تفقه و
الاخبار به انذار فيدخل في الثاني وكذا في غيره كخبر الواحد فلا استبعاد مع تاييد الجمع باستقرار دين المعظم
على الاستناد في الاصول بالظواهر من غير كلام واشكال من احد فبطل السلب الكلي هذا كله على تقدير عدم
حجية الظن بما هو ظن والا فالامر اظهر وبما مر بان ضعف ما اتى له السبزواري لا انكر حصول الظن به في
بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر فهو من القرائن التي توجب التقوية والتاييد ولا يصلح لتاسيس
الحكم فيما اظهر وللتوقف امران احدهما بعد الاطلاع والاخر اختلاف الاصطلاحات في الاجماع معللا بان
الظاهر من حال القدماء كالسيد والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة
الغير المبتدعة ولو في زمان الغيبة على امر وح فيكون الوثوق بالاجماعات الواقعة في كلامهم وزعم بعض
علمائنا ان علماءنا في زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو
وباحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا ما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة تعطيل اكثر الاحكام والا
ويرد على الاول ان بعد الاطلاع لو منع فانما يمنع في الحجية نظرا الى عدم شمول ادلة الخبر لمثله لا اصلا
ولا ثبوتيا او حصول الظن بمخالفة الواقع فلا يصير منشأ للتوقف على انه لو سلم قلنا ليس بعد باعتبار عسر
حصوله بل باعتبار ندرة مصادفته بالنظر الى الخلافيات فلا يصير منشأ للاشكال اصلا مع ان شيوع وجوده
اكثر من ان يخفى على المتتبع وعلى الثاني ان اختلاف الاصطلاح لا ينفي الحجية مطلقا بل حجيته في كلام
من كان اصطلاحه فاسدا على ان ما ينافيه كما ذكره مشترك في اعتبار اتفاق الطائفة واذا تحقق اتفاق الطائفة
على حكم شرعي حصل العلم بصدوره من الائمة وتقريرهم لم كيف واذا اتفقت الامامية في مدة متمادية
كالف سنة او نحوها مع ان قريبا من ثلثمائة كان اهل العصمة من النبي والائمة بين اظهرهم ومن اخرى
في الغيبة الصغرى كانوا يستفتون من السفراء قولا وكتابة وهو نحو من ثمانين سنة من مع نهاية شفقة
نبينا واوصيائه صلوات الله عليهم بحيث يبالغون في تبليغ الاحكام جدا ويبذلون جهدهم في انتشارها
مع شدة التقية بعد زمان نبينا ومع ذلك بالغوا حتى كتبت من اجوبة الصادق عليه السلام للمسائل اربعمائة
مصنف لاربعمائة مصنف حتى فيما اتفقت العامة على خلافه على خلاف الامامية ومع كل منهم اصحاب كثيرة حتى عد
من معروف رجال الصادق اربعة الاف ومن مصنفيهم اربعمائة ومنهم من كان في نهاية الصلاح والزهد

الورع

والورع حتى ان منهم جماعة كثيرة قيل في شانهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما
يقولون ومن اتفاق اصحاب واحد منهم يحصل العلم فكيف بالازيد باتفاق اصحاب كل واحد منهم ومع ذلك
في كل عصر علماء عدول محتاطون يذبون عن دين الله التحريفات والبواطل وفي كل عصر ارباب تصانيف
وتاليف كذلك ومنهم جماعة لا يقبلون خبر الواحد ويكتفون بالعلم ويقولون جميع احكامنا علمية ومع ذلك
لهم اختلاف مشارب لا يجتمعون في العمليات كثيرا ومع ذلك ثلة منهم ديدنهم نقل الخلافيات حتى النوادر منها
والشواذ ومنهم من تعهد الى غير ذلك من المؤيدات والمعاضدات اهل الانصاف ينكر ان من اتفاق الامامية
لا يحصل العلم بان المتفق عليه بينهم صادر عن احد من ائمتهم او مما قرروهم عليه ومع جميع ذلك من قال بان
الامامية لو اتفقوا على الباطل لزم على الامام ردعهم وجعل ذلك طريقا للاجماع له الطريق المعروف من
اعتبار دخول الامام والظاهر في امثال ذلك ارادة المعنى المشترك دون المختص به ومع الاغماض عنه
فليخص الاشكال بكلام الشيخ قال بعض الاجلة لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد وقد ردها او ان
السيد على ان ما تداول منه قول باجماع الطائفة ونحوه وامثالها لا يدل ذلك على ان الاطلاق لا ينصرف
اليه نظرا الى ان الغالب الشايع حتى في كلام العمل المعنى المصطلح عليه عند المتاخرين ومنه يبين ما في التمسك بما
نسب الى الجماعة من متابعتهم العامة في اصطلاحهم في الاجماع مع انه وهم صرف مخالف لكلماتهم وتصريحاتهم
ولو ثبت ارادته في موضع او مواضع لكانت بالقرينة فلا وجه لحمل اطلاق كلامهم عليه نظرا الى ثبوت
الاصطلاح منهم في غيره تنبيهات الاول ان البهائي اورد بحثا على القوم في حصول التواتر والعلم منه في
نقل الاجماع وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق اراء رؤساء الدين
على حكم واذعانهم بجزمهم به وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذا الحكم
وتواتر هذا القول من كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن في الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم
يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثاني لمصادمته للعدالة فقد ظهر مما تلوناه عليك ان تقسيم
الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان
القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتامل وتدبر ويرد عليه اولا النقض بضروريات
الدين والمذهب وثانيا ان اطباقهم على اعتبار الحس ممنوع ان اراد كون المخبر عنه محسوسا بنفسه كيف و
شاع بينهم جود حاتم وشجاعة علي من المتواتر بالمعنى فلو كان العلم بالتواتر متوقفا على الحس لما حصل
فيهما على ان امكان العلم فيهما بالتواتر لا مرية فيه وما نحن فيه من هذا الباب فان الاعتقاد ليس محسوسا
بنفسه بل محسوس باثاره فان اتفاق الرعية من اثار قول الرئيس فانهم لا يتفقون عادة الا ورئيسهم معهم او
فيهم وان اراد كونه محسوسا ولو بالاثار فلا يجديه وهو ظاهر وثالثا ان قوله وتواتر هذا القول من كل منهم
لا يفيد القطع معللا باحتمال التقية او الكذب من بعضهم فاسد فان الاحتمال المذكور من البعض لا ينافي القطع
لان عدد الباقين زائد على عدد التواتر قطعا ولا يعتبر اتفاق الكل في الاجماع عندنا ومع الاغماض عنه نقول
يمكن دفع الاحتمال المذكور بامور خارجة فيمكن حصول العلم والتواتر فالتواتر يتعلق بقول العلماء الكاشف عن

عن الاعتقاد فالاجماع مدرك بالحس ولا ينافي الاعتبار الامور الخارجة التواتر فان اعتبار ذلك هنا
في المخبر به لا في المخبرين واشتراط عدم ملاحظة الخارج منهم لاجله فظهر صحة القسمة وصحة اثبات حدث
العالم بالتواتر ولعله لذا استند بعضهم في اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء
قاطبة على ذلك على ان على طريقة العامة يمكن ان يقال ادلتهم دلت على عصمة الامة اذا اتفقت او الم لا
حاجة الى ازيد من ذلك ومما مر يتبين ما في كلام القاشاني حيث جزم بان المتواتر من الاجماع المنقول واما
انما يفيد ان الظن وان كان الحاصل من الاول اقوى وما في كلام المازندراني حيث نظر في حصول التواتر
هنا معللا بان الاحساس شرط في التواتر والاجماع هو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس فهو غير متواتر
والمحسوس وهو القول الدال على التوافق المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو ارادوا بالاجماع
المتواتر القول الدال عليه فيرد انه غير مفيد لان تواتر هذا القول لا يفيد القطع بتوافق الاعتقاد لجواز
ان يكون صدوره للتقية الثاني انه اذا ثبت ان حجية الاجماع المنقول من باب خبر الواحد فحجيته تتبع
حجيته كما مر غالبا فما يثبت به من الاحكام الشرعية تثبت بطبيعة او نوعا او صنفا ومنه اثبات اليقين
بضعافه وكذا غيرها بل يثبت جميع احكامه له حتى احكام التخصيص والتقييد والتعارض والتعادل والترجيح
والانجبار بما يجبر به الخبر الى غير ذلك ومنها لزوم كون النقل عن علم ولو باستناده الى محفوف بالقرينة
العلمية الا مع القرينة كما للقاشاني في مفاتيحه فان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم حذرا من التدليس خلافا له في نقد ما ستظهر
عدم لزوم البيان في هذه الاعصار معللا بان العلم به ممتنع الا فيما كان من ضروريات الدين اذ لا سبيل اليه
الا بالخبر وهو لا يفيد العلم وفيه ان المشهور لما كان امكان العلم به ولا سيما بالنقل المتواتر فان من قال با
متناع الاطلاع عليه كصاحب المعالم جوز الاطلاع عليه به وظاهر الاسناد العلم فيحصل التدليس حينئذ
مع عدم الاعلام لعدم ثبوت الصارف عن الظاهر ثم هو ما ذكره تعويلا على عدم امكان التواتر هنا ولكنه لا يجدي
بمجرده لبقاء التدليس بالنظر الى ما قلناه الثالث قال الشهيد يثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه و
فيه نظر بل يكفي الظن بخلافه بل اذا لم يحصل الظن منه فان ما دل على حجيته لا يعم غيره كما لو ادعى الاجماع احد
وتخلف كثيرا جدا بحيث حصل الظن بان مبناه على امر باطل ولولاه لم يتخلف عادة فكيف الكان حجة وكان
الشهيد لم يرد ظاهره فانا لم نقف على من يوافقه بل الظاهر انه اراد ما لا ينافي ما قلناه كيف وفحوى ما دل على
حرمة العمل بالقياس والظن به يدل على حرمة العمل بما لا يفيد الظن لو كان خبرا وبالجملة المدار على حصول الظن منه
قال المحقق ولو وطأ غلاما فاوقبه ولم ينزل قال المرتضى يجب الغسل تعويلا على الاجماع المركب ولم يثبت مثله
صدره منه مرادا او كان مقصوده ان المقام ليس مما يمكن عادة تحقق الاجماع فيه والا يلزم في الاجماع المنقول
اعتبار العلم المنقول اليه ولم يقل به احد ولا يساعده دليل بل مقطوع الفساد الا عند من لا يقول بحجية الاجماع
المنقول وهو منه بعيد جدا الرابع لو حكى احد اجماع الامة على خلافه هل ينافي حجيته يمكن ان يقال الاول لانه
عن علم وحجة والفتوى عن اجتهاد وليس بحجة على غيره مع شيوع احتمال الغفلة والنسيان والسهو عن الاجماع
وما اخذه وبالجملة اذا لم يناف حصول الظن منه يكون حجة لشمول الادلة له ولولاه لكان من شروط حجيته مع انه

لم يقل به احد

لم يقل به احد كما لا وجه له اصلا ومنه نقل الخبر من دون واسطة ومخالفة عمله له ومنه تبيين القول فيه لو لم
نعرف تاريخهما ويكون اوضح بل لا اشكال فيه اصلا لو كان الفتوى مقدمة على نقل الاجماع لعدم المنافاة راسا
كما هو ظاهر الخامس انه لا ينافي نقل الاجماع وجود الخلاف فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول
الحجة تضمنا او التزاما وظاهر انه لا يتوقف على علم الخلاف لامكان حصوله معه قطعا الا ترى ان اجماعنا واقع
على حرمة العمل بالقياس من دون شك وثبت مع مخالفة الاسكافي ثم يمكن ان يتحقق من الخلاف ما بنا منه
وهو ما لا يمكن عادة معه العلم به كما بنا فيه ما لم يتعرض له الاصحاب لندرة وقوعه ولم يكن فيه ما يمكن الاطلاع
منه بقول المعصوم قطعا ومنه ما يقال الاجماع في محل النزاع غير مسموع فان مدار حجيته على حصول الظن
منه كما عرفت وهو فيما لا يكون من شانه النزاع اذ لا يحصل من مثله الظن بل المظنون او المعلوم اشتباهه
وهذا هو المراد من الكلام المتقدم ثم قال الشهيد وقد اشتمل كتاب الخلاف والانتصار والسرائر والغنية على
اكثر هذا الباب مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه والعذر اما بعدم اعتبار المخالف المعلوم
المعين كما سلف واما بتسميتهم لما اشتهر اجماعا واما بعدم ظفره حين ادعى الاجماع بالمخالف واما بتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير واما باجماعهم على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة وتلقاه بالقبول جماعة وفيه ان غير الاول منها لا يصلح الا ان يرجع اليه وهو في بعضها
يمكن مع احتمال اطلاع الناقل على رجوع المخالف كما يتفق كثيرا فانه لولاه لزم عدم حجية الاجماع المنقول مطلقا
فان بعض هذه الاحتمالات يجري في كلمات الكل اذ مدار العذر على حمل لفظ الاجماع مع عدم القرينة على ما ذكره
مع ثبوت الاصطلاح عندهم فيما يكشف العلم عن قول الامام مع لزوم الاطلاق وحمل كلامهم على ما هو المصطلح عندهم
فيطرد وهذا مما لم يسبق اليه احد سواه ولو قيل او قال لا يسمع احد لاستلزام ذلك حمل اللفظ على خلاف ظاهره
المتعين حمله عليه والتدليس والاضلال لعامة الخلق وتخريب الدين والكذب ولا سيما مع المبالغة والاصرار
منهم فان كتبهم مملوة منه فيكون من الكبائر مع صراحة كلامهم بقرائن ظاهرة على خلافه فمن يصح الرضا بذلك
ومن يمكنه الاقدام عليه ولا سيما على مثل السيد والشيخ اللذين جلالتهما مسلم عند الكل ولا سيما مع انتهاء رياسة
الطائفة وامورهم الى ثانيهما فان جل اخبارهم منه وبذلك يفسد كثير من اخبارنا مع سرايته الى غيرها فبذلك
يصح ان يقال انا لله وانا اليه راجعون في موت مذهب الامامية فان اساسه نشأ من جمع من الفساق والفجار
المجترئين في احكام الدين ولا سيما من غير باعث دنيوي وهذا من اقصى مراتب الخروج عن الدين اعاذنا الله من
الجراة على مثل هذه النسبة الى العلماء الذين لا يحيط البيان في احصاء حقوقهم وفضائلهم هذا مع ان مطلق الخلاف
لا ينافي الاجماع عندنا ولا سيما المتاخر بل يمكن ان يقال لا يضر الخلاف من الناقل نفسه كما تقدم على انه يمكن الاطلاع
منهم على فتوى اصحاب بعض الائمة على حكم في وقت بحيث حصل له العلم بكون ذلك صادرا عن احدهم ثم في
وقت اخر رجع واطلع على شئ من فتوى اصحابهم على خلافه بحيث حصل له العلم بكونه صادرا عن احدهم مع كونهما
حقا الا ان احدهما صدر على وجه التقية ومثل ذلك غير بعيد بالنسبة اليهم نظرا الى وجود الاصول او اكثرها عندهم
فيصح منهم التناقض في نقل الاجماع فكيف بمخالفة الفتوى لكن بذلك يخرج نقلهم عن الجزم بعدم التقية ويكون

ظاهرا فيه ويكون حاله حال الخبر في احتمال صدوره عن التقية كما يمكن حكاية الاجماع على الكراهة في محل
والاجماع على الحرمة ولزوم الحد مثلا في اخر نظرا الى عدم ثبوت الاصطلاح في الكراهة عنده وهو في كلام
بعضهم غير بعيد ومنه ما صدر من الشيخ في النهاية حيث حكم بان من استحل اكل الجري والمارماهي وجب عليه
القتل وهو يقتضي الاجماع على تحريمهما من المسلمين فضلا عن الفرقة لان المخالف لاجماع الفرقة خاصة لا يقتل
عنده ولا عند غيره بالاجماع مع انه فيه ايضا جعلهما مكروهين فلا يكون عجيبا غريبا كما قيل كما يحتمل الاشتباه
ايضا مع ان منشأ المخالفة في كلام الشيخ حصل مما في النهاية مع غيره وقد قال الحلي انها كتاب خبر لا كتاب بحث و
نظر ومقصوده ان نظره الى احصاء الاخبار عن الاسانيد والاكتفاء بمتونها من دون ارادة الفتوى بها
فلا اعتداد بما فيها فلا يتحقق المخالفة به ولم يرد عليه احد مع انه دين ثم مع المخالفة الى غير ذلك ولا يقدح
شيء منها في الحجية مطلقا لعدم منافاة ذلك لحصول الظن بالصدق نظرا الى الاعم الاغلب وندرة مثله عن واحد
واحد وان كان بملاحظة حال الجمع كان كثيرا جدا كالاخبار الصحاح والمعتبرة ولو نافى ذلك الحجية لاستلزم
تطرق مثله فيها لكون التعارض والتنافي فيها اكثر جدا كما هو غير خفي على من زاول الفن نعم لو حصل التناقض
في النقل من شخص بحيث يكشف عن ان بناءه في مدرك الاجماع على ما لا يحصل ولو بلزوم زوال الظن من قوله
لم يكن حجة ولكن ان يتحقق ذلك فنادر جدا او لم يتفق السادس ان التعبير عن الاجماع لو كان بنفسه فلا اشكال
في حجيته عند من يقول بها واما لو قال قطعا او لا ريب فيه او لا شك فيه او عندنا او عند علمائنا او عد
من دين الامامية كما للصدوق في اماليه فانه مردد بين الاجماع وما في معناه او نحو ذلك فهل يكون حجة الظاهر نعم فانه اخبار
عن قطع عن قول الحجة من عادل ولو كانت دلالته ظاهرة فيعمه ما دل على حجية الخبر وغيره مما مر وهو اما ان يحصل
من نحو استقراء اقوال النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه وافعالهم وتقريراتهم او اقوال الفقهاء او الجمع فالو سط
اجماع من قائله فانه حكم حصل من اتفاق الفقهاء والجمع حجة لكونه اخبارا عن علم بقول الحجة ولا فرق فيما افاده
بين الظاهر والنص اما الثاني فظاهر واما الاول فلحجيته في الخبر فانه ينقسم اليهما مع ما مر من الحجج له ومنها
نفي الخلاف بين الطائفة او الاسلام عرفا بل يظهر من الشيخ كونه ظاهرا في الاجماع حيث علل اجماع المسلمين بعدم
الخلاف بينهم واما قولهم لا نعلم خلافا او لا نعرف خلافا او بلا خلاف احد فلا يفيد نفي الخلاف فلا يكون ظاهرا
في الاجماع نعم لو قيل بلا خلاف يعرف يكون ظاهرا فيه واما لو استظهر الاجماع فهل حجة اولا لا اشكال فيه على
تقدير عموم حجية الظن واما على التقدير الاخر فمشكل بل لا يكون حجة لعدم كونه خبرا بل اجتهادا من ناقله
فلا يعم ما دل على حجيته لمثله ولم يثبت حجية اجتهاد احد لاخر في مثله ثم هل هو حجة لمن حصل له الظن ظاهر حجيته
على التقدير الاول واما على الاخر فلا الا عن ظن لم يدل على حجيته حجة قال المحقق ان حجية الاجماع لا يتحقق الا
مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم في قول المجمعين السابع انه تختلف الاجماعات المنقولة قوة وضعفا
ولها اسباب منها التتبع لما في كلام بعضهم من الاختلال في نقلها كالشهيدين فاجماعاتهما اقوى نظرا الى شيئيتهما
لغفلة غيرهما فالظاهر منها التحرز او بين غيرهما منها كثرة البحث والفحص او الضبط او الاستحضار او التدين
او التحقيق او الاعدلية او الافقهية قال بعض اواخر المتأخرين بعض ما نقلوه من الاجماعات ما يحصل به الظن القوي

دهو

وهو ما ينقله المحققون منهم المعروفون بالتفحص البالغ والتفتيش التام عن مواقع الاجماع والخلاف كالمحقق و
العلامة والشهيدين فانه يحصل بنقلهم الاجماع الظن القوي به بل اقوى من اكثر الظنون الحاصلة باخبار الآحاد
ومنها كونها من المتأخرين فانهم ادق نظرا مع اعانة كثرة انظار العلماء من القدماء وغيرهم في المدة الطويلة لهم
وفحصهم وبحثهم وكثرة الشكوك والشبهات في المسائل وفي حصول العلم الى غير ذلك بخلاف ما في كلام القدماء
نعم لهم مزية قرب العصر لكنه لا يكافئ ما مر ولا سيما مع عدم جمع الاخبار لهم كما يتبين من فتاوى القديمين و
نحوهما نظرا الى قرب عصرهم بالدول الباطلة وما جعل الكتب ترابا ومنها ما ينكشف بالاستقراء في نقلهم
من كثرة التخلف كما في اجماعات ابي المكارم فان كثرة التخلف فيها تورث وهنا عظيما في نقله وعكسه الثامن
اذا تعارض الاجماع المنقول مع مثله يجري فيهما ما يجري في الخبرين المتعارضين فان كان بينهما عموم وخصوص
مطلق فيخصص ومثله الاطلاق والتقييد وان كان عموم من وجه فان كان يرجع الى المطلق فمثله وان لم يرجع
فكالمتباينين فيرجع الى المرجحات ومع التساوي يكون مخيرا في العمل لما يأتي ومن امثلته دعوى الشيخ اجماع
الطائفة على العمل باخبار الآحاد ودعوى السيد الاجماع على عدم العمل بها الآن فخصوصهما ما ظهر وسيظهر
وسائر اقسام التعارض باق في محله التاسع لو حكى بعض الاصحاب الاجماع على حكم في موضوع كلي وكان الموضوع
مختلفا فيه عموما وخصوصا فان لم يظهر اعتقاده فيه ولو بظهور الواقع بالظن يتبع المتيقن منه لو تحقق والا
فكالنص المجمل ومثاله غير المتيقن منه وان علم فلا اشكال وان ظن من احواله يكون حجة لكفايته في الدلالة
ومنه اخبار العادل بمراده ومنه ما في المنتهى معنى قول الفقهاء لا سهو في السهو ان لا حكم في للسهو في الاحتياط
الذي يوجبه السهو وان بان اعتقاده فيه بخلاف ما هو الواقع فيمكن الحاقه بالاول نظرا الى احتمال ارادة
الواقع والمعتقد فيتبع الاخبار او الواقع نظرا الى كون الالفاظ موضوعة له او المعتقد نظرا الى ان الالفاظ
وان كانت اسامي للواقع الا انها تحمل على المعلوم المعتقد لو تحقق وهنا المفروض هو هو والاعتقاد مرآة
الواقع وبالجملة الظاهر من المعتقد في اللفظ معنى اطلاقه عليه وارادته منه مع ان الشك يكفي الا ترى انا لو
رأينا شبحا فظنناه شيئا نحكم به ونريد وحكمنا مداره ثبوتا ونفيا ومن وعد في الوصايا والاوقاف والنذور والعهود و
الايمان بل التعليقات مطلقا غير خفية وما مر يبين الكلام في عكسه اشارة هل يتوقف حصول الاجماع
على مستنده دليلا او امارة ظاهر على اصولنا اللزوم فان الاجماع لما كان عندنا الاتفاق الكاشف عن رأي الحجة
علما متضمنا او التزاما لا يمكن ان يتحقق الا عن مستند فانا لو فرضنا تجويز كون اهل الاجماع افتوا من غير مستند
من دون ترجيح احد الطرفين لا يمكن لنا العلم بقول الامام بل ولا الظن كما انه لو جوزنا ان يكون مستندهم
جميعا امارة لا يمكن ان يحصل العلم بقول الامام فضلا وجود المستدل عليه ولو في الجملة مما يتوقف تحصيله عليه
قطعا على انهم مع اختلاف مشاربهم في المآخذ بحيث لا يجتمعون في الغالب كثيرا كما كان الاجماع وقوعه في محال
والتواتر فكيف في غيرهما كما يشهد له اختلافاتهم الاصولية كعدم حجية المفاهيم ومنصوص العلة والاستصحاب و
خبر الواحد الى غير ذلك واختلافاتهم الفرعية ونهاية ورعهم واحتياطهم ودقة انظارهم مع اختلافها جدا
وعدم تجويزهم تقليد الفقيه لغيره مع كثرتهم وطول زمانهم وكثرة اختلافات اخبارهم جدا لا يمكن اجتماعهم جميعا

ولا اجتماع من حصل منهم العلم برأى الحجة عادة الا ما يكون حجة بل لا يمكن عادة الا ان يكون لهم مستند علمى عليه ولو
فى الجملة ولا اقل منه قطعا والا لا يمكن ان يحصل من اتفاقهم العلم بقول المعصوم ع والحجة فان بالظن لا يحصل
العلم ولو اجتمعوا عليه ولا يختلف الحكم بالنظر الى ماخذ الاجماع وطريقه حق بالنسبة الى القول بلزوم الردع
فانه لا يخرج عن اتفاق الطائفة جميعا ولا ريب انه لو حصل افاد العلم برأى الحجة ولو فرضنا عدمه لم يكن اجماعا
عندنا ولا حجة كما مر فتلخص ان حصول الاجماع يتوقف على مستند ولا بد ان يكون علميا ولو بالقرائن وفى الجملة
مما قاله العلامة فى تهذيبه من ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها منه ما فيه كيف وعلى هذا
لا يمكن حصول العلم من الاجماع لاحتمال ان يكون مستنده ما ذكره فلا يحصل العلم من الامارة ولو كانت ظاهرة
وما حصل منها لا يكون اجماعا اصطلاحا نظرا الى اعتبار العلم فيه ولم يحصل مع انه فى نهايته وافقنا فى
انه لا يحصل الا عن دليل بل ظاهره اتفاق الامامية عليه كالعزى واستدل له فيها بما ياتى من العامة وزاد
ان قول المعصوم شرط فى الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعى وتبعه فى المنية ويرد عليهما ان الاتفاق على
ما ذكراه لم يلزم ان يكون عن دليل قطعى لاحتمال ان يكون لغير المعصوم امارة فلم يتحقق ما يمكن العلم منه بقول
الامام فان الامارة لا يحصل منها العلم فلم يحصل الاجماع عن القطعى مع ان الاشتراط لا يتم لاحتمال تحصيل
الاجماع بالعلم بالصدور او الرضا وقال المحقق الاجماع لا يصدر عن مستند ظنى لان معتمد المعصوم الدليل
القطعى لا الحجة الظنية نعم يجوز ان يكون قول باقى الامة مستندا الى الظن كخبر الواحد منضما الى قوله الصادر
عن دلالة ويرد عليه ان القول الصادر عن دلالة ان كان معلوما لاهل الاجماع فلا حاجة الى الخبر الواحد
ولا مدخلية له فى حصوله وان لم يكن معلوما فاجماعهم حصل من الخبر فلا يمكن منه العلم بقول الامام على ان تركب
مستند الكل من الظنى فى بعض والعلمى فى آخر يرفع ثمرة كون مستند الاجماع الدليل القطعى لعدم استلزام
الظنى القطع فلا يحصل لنا العلم بقول الامام نعم لو علمنا اتفاق الطائفة على حكم وكان الامام منهم علمنا
ان مستند الحكم عند الامام علمى ولكن لا يلزم من ذلك كون مستند الاتفاق علميا وانما الكلام فيه بل لا
يتحقق العلم باتفاقهم بتلك الحيثية عادة الا ان يكون بينهم اجماعيا وهو لا يحصل بالامارة كما لا يلزم
من علمنا بان مستند الاحكام عند الامام علمى ان يكون مستندنا فى حكم علميا ومن العجب انه مع ذلك حكم
من دون فصل بان جاحد حكم المجمع عليه كافر لانه يجحد ما يعلم حقيته من الشرع واما العامة فقد اختلفوا
فى المقامين اما فى الاول فعلى قولين واكثرهم وافقونا وعلم ان عدم المستند يستلزم الخطا فلو اجمع لا عن مستند
اجمع الامة على الخطا وان المقالة اذا لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع وما يكون
كذلك لا يجوز الاخذ به وعدم لزوم الوصول الى الحق مع فقد الدليل وعدم كون الصحابة اكمل من النبى
وكان لا يقول الا عن وحى فالامة اولى ان لا يحكم فى دين الله الا بدليل وانه لو جاز ان يحكموا من غير مستند
لجاز لكل واحد فانهم انما يجتمعون على الحكم بان يقول كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحادهم لم يكن
للجميع مزية فى ذلك على الاحاد وانه لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد فى قول
المجتهدين معنى وهو محال للاجماع على اشتراط الاجتهاد ويرد على الاول ان المراد بالخطا ان كان خلاف الواقع

ولاسلم

فلا يستلزمه عدم المستند لاحتمال المطابقة اتفاقا بالتوفيق مع لزوم الحكم بها بمقتضى العصمة المدلول عليها
بالادلة بزعمكم وان كان العصيان لا يستلزمه على الجميع وهو الممتنع وان استلزمه على البعض عادة لاحتمال
حصول العصيان من البعض والعذر من غيره كالاجزاء والباقى فلم يتحقق عصيان فى الاجماع على ان عدم المستند
انما يستلزم العصيان لو لم يتحقق فى الاجماع والا فلا لاحتمال التوفيق والشك فى شمول فحاوى ما دل على حرمة
العمل بالظن ونحوه له بل هو المتنازع فيه وفيه نظر وايضا الاجماع لم يقع هنا على صحة الافتاء بدون المستند
كيف والمفروض كونه خلافيا بل على الحكم ومقتضى عموم الادلة السمعية حجيته واتفاقهم فى الافتاء مع عدم المستند
ليس من الاتفاق بالارادة والاختيار فيشك دخوله فيها فاندفع ما قيل ان الحديث دل على ان الامة لا
يتفقون على الخطا مط سواء كان حكما جزئيا او اثما والتخصيص خلاف الظاهر على ان التعميم فى الخطا يستلزم
استعمال اللفظ فى معنيين وهو باطل او فى القدر المشترك وهو بعيد جدا هنا فلا يصح حمل الحديث عليه مع
انه قال فى محل آخر يمكن ان يقال القدر المشترك بين الاحاديث المروية فى حجية الاجماع يدل على امتناع اتفاقهم
على خطا مقابل للصواب كما لا يخفى على الناظر المتدبر فيها ولا سيما وفى بعض الروايات وقع بلفظ الحق و
فيه منع لزوم حمل الاخبار على القدر المشترك خاصة وعلى الثانى ان الاستناد الى الامارة يكفى فى الاخذ ويجوز
الاخذ بها ولا حاجة الى العلم بانتسابها الى وضع الشارع مع ان الكلام فى توقف الاجماع على المستند امارة او
دليلا لا فى ان المستند يلزم ان يكون علميا ومع ذلك نعم استناد القول من بعضهم الى الدليل كالاجزاء او
الباقى كما لو اشتبه عليه الامام او الجميع لا يستلزم عليه عدم انتسابه الى وضع الشارع هنا لاحتمال استناد المجموع
الى غيرهما استند اليه الاحاد كعصمة الامة غلا اشكال وبما مر يتبين ما فى الثالث على ان الوصول الى الحق ربما يتحقق
بالامارة ويكفى على انه مع القول بالتصويب لا يتخلف وعلى الرابع منع الاولوية فان فتح باب الوحى يغنى عن الحكم
بغير دليل بخلاف من لا يمكن له ذلك على انه يظهر الحاجة الى الدليل لاحتمال كفاية الامارة وعلى الخامس انه
قياس ومع ذلك نقول ان اراد نفى المزية فى مجرد امكان عدم المستند كما هو الظاهر منه لكن لا يابى عنه الخصم
ولا ينطبق على المتنازع فيه وان اراد مط قلنا المزية فى حجية اجماعهم دون قول كل واحد مع تساويهم فى مجرد
امكان ان يكون قولهم من دون مستند فما قيل المستدل نفى المزية فى هذا الحكم لا فى كونه حجة قلنا يلزم التساوى
ولا فساد كما لا تقريب له بالاضافة الى المدعى كما سمعت ولو قيل المزية بان جواز ذلك للاحاد مشروط بضم
قول الباقى اليه لا انه جائز من غيره ولا كذلك قول الجميع فانه جائز على الاطلاق قلنا لو اراد من الجواز عدم
الحرمة فليس الكلام فيه بل فى الامكان فان المتنازع فيه ان الاجماع هل يمكن ان يقع من غير مستند او لا ولو اراد
منه هذا قلنا لا يفرق الحكم بين الجميع والاحاد الا بالتوفيق وهو فى الاول لا الثانى الا ان يدعى ظاهر وقد اجيب
عنه بان تجويز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الآخر اليه مستلزم للدور لانه نعم قول الآخر انما يجوز لو جاز
للآخر ذلك القول وانما يجوز للآخر لو قال هذا وانما يقول هذا لو جاز له وهو مشروط بقول الآخر انما يتم لو اراد
بالجواز مقابل الحرمة وقد عرفت ما فيه بخلاف ما لو اراد به الامكان فلا دور لعدم توقف الضم على السبق بل على كونهما
فى وقت واحد بالتوفيق فيكون دوراً معيا فلا فساد وعلى السادس ان الاجماع على اشتراط الاجتهاد ممنوع فان

الخلاف هنا يستلزم الخلاف ثمة مع احتمال ان يكون الاشتراط تعبديا او التوفيق مخصوصا بمن اتصف به و
يحتمل ان يكون لاعتبار الفتوى فان فتوى غير المجتهد لا اعتبار به فانعقاد الاجماع من غير مستند يمكن ان يكون
عند المجمعين في عصر او من يتحقق بهم الاجماع بالتوفيق فاذا افتوا ثم غفلوا عن المستند لم يعلموا كونه بالتوفيق فلا
يرجعون فيحصل الاجماع على انه لا يفضي الى اعتبار العلم بل يكفي فيه الظن مع ان اشتراط الاجتهاد لا يستلزم
العصمة فيجوز اشتباه عدم الدليل بالدليل لبعض والسهو لاخر وهكذا فلا ملازمة نعم ما قاله الحاجبي من انه
يستحيل عادة حسن لكن قرره العضدي بان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع الى اكل طعام واحد ويرد
عليه ان استحالة الاتفاق لا لداع لا يستلزم المدعى كما هو ظاهر وللنافي وقوعه لا عن مستند كاجماعهم
على بيع المراضاة واجرة الحمام وانه لو لم ينعقد من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فينتفي فائدة الاجماع والجواب
عن الاول انه لم فان عدم العلم بالمستند لا يستلزم عدمه كما هو ظاهر وعن الثاني انه ان اراد بانتفاء الفائدة انتفاءها
في وجوده فممنوع وان اراد في اثبات حجيته فغير ان الفائدة اكثار الادلة وعدم لزوم الفحص عن المستند
وكيفية دلالته بل ومعرفته مع العلم بوجوده والكفاية بالاجماع وحرمة مخالفته وتقديمه على غيره الى غير ذلك
مع انه يلزمهم لزوم عدم استناده به ولا يقولون به وفيه نظر هذا مع كفاية وجود الفائدة على هذا القول
وتبعية غيرهم له في التعرض واما في المقام الثاني فقد اختلفوا في جواز كون مستند الاجماع الامارة كالقياس
والاجتهاد عقلا فجوزه الاكثر وهو الحق نظرا الى امكان اجتماع الخلق الكثير على الباطل فكيف على الظني
مع عدم مفسدة على فرض وقوعه ثم يمتنع عادة وبه بان فيها دخول الاخر ومالهم ومنهم من فصل بين القياس
الجلي والخفي فانكر في الخفي وجوز في الاول وبان ما فيه مما مر بما له لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه وعلى
الاول اختلفوا في حرمة مخالفته وهو للاكثر ولهم عموم ما مر وهو الحق على اصولهم وعدمه نظرا الى عدم حرمة
مخالفته بمحض الحق في اجتهاده لمستند وفيه انه في غيرها اتفق عليه للاجماع المستفاد من سيرتهم بعد وقوع
وعدمه اما الاول فامتناع اتفاق الخلق على كثرتهم وتباعد الامكنة والبقاع في لحظة واحدة على القول بالامارة
مع اختلاف دواعيهم وخفاء الامارات واختلافهم في الذكاء والبلادة كما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على
ماكول واحد او التكلم بلفظة واحدة بخلاف اتفاقهم على القول بالدليل والشبهة لان الدلالة قوية وجوبا
الشبهة مجراها عند من صار اليها وبخلاف اجتماع الخلق الكثير في الاعياد لتوفر الدواعي اليه وانه ما من عصر
الا وفيه جماعة من نفاة القياس وذلك مما يمنع من انعقاد الاجماع مستندا اليه وان الاجماع مقطوع به حتى
ان مخالفه يبدع ويفسق والمظنون الثابت بالاجتهاد على ضده وذلك يمنع من استناده اليه وان الاجماع
اصل من اصول الادلة وهو معصوم عن الخطاء والقياس فرع وعرضة للخطاء واستناد الاصل وما هو
معصوم من الخطا الى الفرع وما هو عرضة للخطا يمتنع وان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد
الاجماع عن اجتهاد او قياس لحرمت المخالفة الجائزة بالاجماع وذلك تناقض وفي الاول منع امتناع الاتفاق
على الامارة كيف واليهود والنصارى بل وغيرهم من الكفار اتفقوا جميعا مع كثرتهم باضعاف من الامة وتباعد
امكنتهم الى الحزم مرة في لحظة واحدة على خلاف اهل الاسلام مع عدم امارة لهم واتفاق العامة باعتقاد الامامة

على خلاف

على خلافة ابي بكر وغيرها مع عدم دليل عليه بل ولا امارة بل ضرورة بطلانه واعتقادهم انهم كل الامة على
ان مقتضاه لزوم الدليل او شبهة فلم يستلزم المدعى لاحتمال ان يكون المستند في جميع الاجماعات الشبهة فلا يكون
امارة ولا دليلا فلا حاجة الى النقض باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة حتى يجاب
عنه بانهم ليسوا كل الامة فجاز الخطاء عليهم بخلاف الجميع مع ما فيه مما سمعت وبالجملة لو لا فرض عصمتهم او وجود المعصوم
بينهم لما نافى اتفاقهم من دون دليل وفي الثاني منع انحصار الامارة في القياس ومع ذلك المقصود من النفاة ان
كان من الامامية فعندهم خارج من الامة وان كان منهم فالظاهر وقوع الاتفاق منهم في الحجية وانقطاع الخلاف
ومع ذلك يمكن ان يكون مستند من ينفي حجية القياس غيره الى ان يتم اتفاقهم واذا وقع اتفاقهم يكون حجة نظرا
الى عموم الادلة على ان التوفيق يكفي وهو ممكن واجيب بان الخلاف في حجية القياس حادث وبانه يجوز ان
يثبته الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة وبانتقاضه بالعموم وخبر الواحد
فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما ويرد الاول ان انكار القياس من بعض اكابر الصحابة
قطعي بل ضروري كما ياتي وان من ينكر العمل بخبر الواحد والعموم يمنع عن وقوع الاجماع بهما وعن الاخر يجب
بان اشتباه المعلوم بالمظنون لا يصدر عن مجتهد وفيه نظر وفي الثالث منع عدم جواز استناد الاجماع الى
المظنون والمنافاة يدفع بان عموم ادلة الاجماع يقتضي عدم جواز مخالفته ولو كان عن امارة بخلاف الاجماع على
جواز مخالفة الامارة فانه لم يتم مخالفة الاجماع وان حصل فيهما وما قيل ان كل واحد منهم كما قال بالحكم قال بجواز
مخالفته فكما صار الحكم مجمعا عليه باعتبار موافقة كل واحد منهم له كذا صار جواز المخالفة مجمعا عليه يرد عليه
ان قول كل واحد بجواز المخالفة مع الاجماع لم يثبت وبدونه لا يضر وفي الرابع ان القياس عرضة للخطا اذا
لم يقع عليه اجماع واما اذا وقع فلا بل به ينكشف العصمة كما يقتضيه عموم ادلته وفي الخامس منع التناقض باختلاف
الموضوع فان جواز مخالفة الاجتهاد فيما اذا لم يتحقق الاجماع منه واما بعده فلا على ان ذلك هو المتنازع واما
الثاني فقول علي عليه السلام اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقول عبد الرحمن بن عوف
هذا حد واقل الحد ثمانون بعد مشاورة عمر للصحابة في حد الشارب ولو قيل انهم اجمعوا النص استغنوا بالاجماع
عن نقله قيل هو بعيد لو لم ينصوا على مصيرهم الى الاجتهاد ولان ابا بكر اثبتوا امامته بالقياس على تقديمه في
الصلوة ثم اجمعوا عليها والجواب عن قول علي ع انه افتراء عليه لثبوت انكاره القياس منه بالضرورة او تقية
او بيان لعلة تشريع الحكم وعن قول عبد الرحمن بمنع ان يكون اجماعهم عليه على انهما استدلال لا قياس ولولا الا
احتماله الاحتمال المساوي لكفى واما خلافة ابي بكر فالحق انه ليس للقياس لعدم ثبوت الاصل بل ثبوت خلافه
كما هو مشروح في محله ولو كان كفاه عدم دخول علي ع واولاده بالضرورة منهم بل جماعة الهاشميين او كثير منهم
بل عدم دخول غيرهم ممن كان في غير المدينة ومنه يبين ما في خلافته فان محققيهم كالغزي والحاجبين وظاهر
ناظري كلام الاخيرين بنوها على حصر المستند فيه ولولاه لم يتم ذلك ومنه يبين فساد خلافة غيره وبه يجب
المساس يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار على ان ابا بكر بنفسه لا يقول با
لقياس كما ان قياس الاعظم بالادنى قطعا وفاقا هذا كله على مذاقهم واما عندنا فبطلان الكل غني عن البيان

تنبيهات الاول انه قال بعض الفضلاء لايخفى سقوط البحث عن هذه المسئلة يعنى توقف الاجماع على المستند
وعدمه على طريقة اصحابنا فانه اذا كان الاعتبار فى الاجماع بدخول المعصوم فظاهر ان حكمه لمستند هو علمه
بالاحكام الواقعية ولا يمكن خلاف ذلك ولا عبرة بقول غيره حتى يبحث عن انه هل يجب ان يكون لمستندهم لاو
اما على طريقة اهل السنة فتحقيق الكلام فيه ان البحث فيه قليل الجدوى لانه اذا ثبت بادلتهم حجية كل اجماع
واقع فيجب اتباعه والبحث عن انه هل يمكن ان يقع بدون مستند او لا مما لا فائدة فيه يعتد بها ويرد عليه انه لا
يفرق الحكم بين الطريقتين فان الكلام فى ان اهل الاجماع هل اتفقوا من غير مستند او لا لان حجيته اذا وما
المستند فيه وذلك على طريقتهم ظاهر واما على طريقتنا فان كان اتفاق الطائفة يكشف عن الا العلم بصدور
الحكم من الامام او رضاه به بتقريرهم عليه او بعدم ردعهم فالامر ظاهر فيه كما فى طريقتهم من دون فرق واما
لو كان حصول العلم من الاتفاق بالنظر الى دخول الامام قولا او شخصا فالمقصود ان اهل الاجماع الذين اتفقوا
على الحكم ملاحظة الامام هل لهم مستند او لا ولا يجدى ان الامام لا يقول الا عن العلم بالواقع فان علمه يعلم ان يكون
مستندا لكل واحد من اهل الاتفاق وان كان مدار الحجية على هذا التقدير عليه وانما الكلام فى مستندهم فى
الفتوى لا مستندنا فى حجية الاجماع وبهذا القدر من الفرق وهو كون احدهم الامام لا يسقط البحث عن ان غيره
هل مستند او لا بل يترتب عليه ما يترتب على الاجماع على طريقتهم الا ترى ان المستند عند العامة فى الاجماع لمن
حصل لهم العصمة واما اهل الاجماع فلهم مستند اخر ان اوجبناه فالكلام فى المستند الذى وقع منه الاتفاق لا
ما يجعله حجة وذلك لا يفرق على الطريقتين نعم ما ذكره من قلة الجدوى حق الان مثله كثير كما ان سقوط البحث
عندنا كذلك لو كان الكلام فى ان القياس والراى ونحوهما هل يمكن ان يكون مستندا للاجماع او لا لعدم حجيته
امثالها عندنا الثانى انه لو كان الاجماع وبعضهم امارة او دليل لا يلزم ان يكون الاجماع ناشيا منه لاحتمال
ان يكون مستنده غيره ولا سيما الاول لعدم قابليته لذلك عندنا فان الاجماع كاشف على والامارة لا يستلزمه
فيحتمل كذب الامارة وصدق الحكم فما فى كلام بعض الاصحاب من تعليل الاجماع بالخبر او نحوه هل يصح بظاهره خلافا
لابى عبد الله البصرى حيث ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا للخبر دل على انه مستند له وفى الميتة والحق ان
ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد من ماخذ والاصل
عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك والكلام مردود بما مر على انه لو سلم امكان الاستناد لا يفيد الظن بعد ولا
اقل منه ومثله يبين ما فى التفصيل المحكى عن ابى الحسين البصرى من انه ان كان الخبر متواترا وكان نصا لا يحتاج
الى بحث وتامل فالاجماع مستند اليه اذ لا يجوز مع تواتره ان لا يتفقوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم ولا
يجوز مع ظهوره ان لا يبعثهم الى الحكم سواء ظهر فيهم من قبله او لا وان احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب
استنادهم اليه لامكان استنادهم الى متواتر هو اجلى واكتفى بالاجماع عن نقله او استدل به بعضهم واستدل
الباقى بغيره واحدا او قياس وان كان احادا فان لم ينقل الينا ظهوره فيهم جاز استناده اليه وقد كان ظاهرا عندهم
ولم ينقل ظهوره والى غيره او بعضهم لاجله وبعضهم لغيره وان كان قد ظهر فان روى احادا جوزنا صدق الراوى و
ان يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا يعلم ان اجماعهم لاجله لكن صدقه مظنون وان نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمعوا

لاجله ونقطع على ذلك بان يقولوا اجمعنا على ذلك لاجله او كنا متوقفين عن الحكم باجمعهم او كان بعضهم حكم بذلك
فلما سمعوه قالوا به وجاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان اجماع الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز فضلا
عن تدافع بعضه لبعض وعدم محصل له الثالث تناقض متعلق الاجماعين غير ممتنع لما مر من ان مستنده لا يكون
الا العلم فلو وقع تناقض الحكمان فى الواقع عن الشارع وبطلانه ظاهر وكذا لا يمكن تعارض الاجماع مع ما يفيد
القطع كالعقل وقول الرسول صلى الله عليه وآله واوصيائه مع العلم بقصدهم هذا كله فى الحصل على تقدير قطعية دلالته كما هو
المتداول فى الاطلاق من كشفه عن الواقع الاولى والا فكالمنقول واما هو فكالخبر فيجرى فيه ما يجرى فيه كما مر
الرابع اختلف كلامهم فيما يصير مستندا للاجماع من الامارة فى عنوانا تهم فمنهم من مثل لها بالقياس والاجتهاد
ومنهم من جعلها محصورا فيهما ومنهم من حصر بالقياس والظاهر على القول به العموم لعموم المقتضى فالصحيح الاول
ولا يصح الاخير ان لحصر الامارة فى الاجتهاد والقياس فى الاول مع كونها اعم كما ان التخصيص بالقياس لا يصح
المطلب الثالث فى السنة وفيه ابحاث البحث الاول فى القول مقدمة تشتمل على امور الاول فى حدها
وهى لغة الطريقة وعرفها بالمعنى المراد هنا البيضاوى بانها قول الرسول صلى الله عليه وآله او فعله ويرد عليه انه لا يصدق على
المحدود لدلالته على كونها قوله وفعله معا ومنهم من حكى عنه او فعله وهو الصواب وعلى التقديرين ينتقض
طرده بعاديات الا ان يراد قوله او فعله من حيث الرسالة فيخرج وبالقران وبالحكايات مط وبالحديث القدسى
الا ان يقال بدخول قوله كقال الله دون المحكى فيخرج القران او قول موسى ثبت بالسنة فيدخل قوله ويخرج
غيره بل يمكن اخراج الجميع بالاضافة فيخرج تلاوته خاصة ايضا فانه ليس بكلامه حقيقة فيخرج القدسى عن السنة
لكونه كلام الله لا كلام المعصوم والفرق بينه وبين القران بالتحدى والاعجاز وعدم محض الادلة فى غيره مبنى
على الغالب لندرته او نحو ذلك ولو قيل دخل الاخير لاشتماله على قوله قال الله سبحانه فيدخل القران بذلك مع انه
لم يقل به احد وينتقض كيف كان بتقريره ولو قيل هو فعل ايضا فانه كف عن الانكار قلنا لا ينصرف اطلاق الفعل
اليه ومع ذلك يعم القول فلا يحتاج اليه على ان الكف غير معتبر وايضا المفهوم منها اصطلاحا مقابلة كل من الثلثة
للاخر ومن ثم زيد فى المشهور او تقريره كما زيد غير قران ولا عادى ايضا ومنهم من اكتفى بالاول كالعضدى وثانيهما
كبعض الاواخر منا ولكل وجه الا انه يرد بما مر وممن زاد منا الجمع البهائى ويرد على عكسه قول اهل البيت عليهم السلام
وفعلهم وتقريرهم مع كونها سنة ولذا عرفها بعضنا بقول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات واخر بقول النبى
والامام او فعلهما او تقريرهما على وجه وثالث بطريقة النبى قولا وفعلا وتقريرا اصالة ونيابة وفى كل ما يظهر
تمامه وغيره ومنه خرج قول فاطمة منها ولو قيل يدخل قول اهل البيت لكونه قول الرسول قلنا يمكن ان يكون
منه واللفظ منهم مع انه لا يتم فى التقرير والفعل ولذا يرد النقض فى عكس الجميع بالمنقول بالمعنى ايضا فانه لا يصدق
عليه كونه قوله سواء كان منهم او من سائر الرواة ولعل لما مر عدل بعض مشايخنا الى قول من لا يجوز عليه
الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قران ولا عادى وهو وان سلم عن بعض ما مر الا انه يدخل فيه قول الله تعالى
غير القران كالكتب السماوية وفعله وتقريره والملئكة كجبرئيل فى حكاية فرعون وقول سائر الانبياء وفعلهم وتقريرهم
ومع ذلك قيد الكذب غير محتاج اليه بعد ذكر الخطاء المراد منه ضد الصواب والمعصية وان اراد منه ما يقابل العمد

في الحد ملائم في الفعل والتقرير فان الكذب ليس فيهما ومخالفة الواقع عدا لا يخرج الا بالتعوى ولا يلائم اعتبار
الاخراج به في الحدود ومع ذلك يبقى السهو اذ لا محوى فيه فالاولى اسقاط الكذب ومع جميع ذلك ليس هنا مراد ا
قطعا هذا كله اذا اطلقت على الادلة والا فلها اطلاق اخر غير معروف فيما براد من المستحب كما قد يطلق ايضا على ما ثبت
بالسنة بل رتبه العضدي وهي اصطلاحها في العبادات النافلة ولا اعرفه الان يكون بينهم كذلك ويابى عنه
قول الامدي والشيرازي وقد يطلق في العبادات على نوافلها المنقولة عن النبي ثم السنة بمعنى المذهب اصطلاح
اخر منهم ومنهم من عدا الاول خاصة اصطلاحا اصوليا وليس على ما ينبغي **الثاني** الحديث عرفا الكلام للتبادر
وبضميمة الاصل تثبت اللغة لكن الجوهري والفيروزابادي وغيرهما جعلوا اول المعاني نقيض القديم وهو يؤذن
بكونه حقيقة فيه وفي الاصطلاح عرف بانه كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره فبالفصل خرج القرآن لحكاية
والحديث القدسي وحكايته حيث صدر عن النبي وينتقض طرده بحكاية قول المعصوم وفعله وتقريره
في العاديات وحكاية القرآن عن معصوم كما ينتقض عكسه بقول المعصوم اذا لم يحك عن مثله كقوله انما الاعمال
بالنيات فانه حديث قطعا مع عدم صدق الحد عليه وحمل لهما في النقض بالمسموع منه ثم قال وكيف يصح ان
يقال انه لم يسمع من النبي حديث اصلا الا ما حكاه عن معصوم كنبي او ملك وفيه نظر الان يؤل الى ما قلنا
مع ان في هذا الملك من المعصوم عن الخطا في الفهم نظر اخر ولذا عدل عنه الى قول المعصوم او حكاية قوله
او فعله او تقريره وفي افادته التخصيص ما لا يخفى وايضا العجب منه عدم مع ذلك في اربعينه الحديث القدسي
من الحديث وايضا ينتقض طرده بقوله في العاديات من نفسه او من غيره من المعصومين كما ينتقض عكسه بالمنقول
بالمعنى لعدم صدق القول ولا حكايته عليه لان ارادة الاعم من المنقول بلفظه ومعناه ينتقض طرده بكثير من
عبارات الفقهاء فانه لا يصدق عليها قوله ولا حكايته اما الثاني فلعدم ارادتهم الحكاية فلا يصدق عليها انها
حكاية قولهم كما انه لا يصدق انهم حكوه واما الاول فلعدم صدق قوله على ما ادى اجتهادهم الى كونه مرادهم
وهو ظاهر ومنهم من جعل الانسب بقاعدة النقل عدم ادخال كلام المسموع لكونه في الاغلب امرا او نهيا بخلاف
حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه وفيه انه
ان اراد بالانسب افعل التفضيل فيرد عليه انه لا يمكن ارادته لما مر من ثبوت كون كلامه المسموع بل كلامه مطلقا
حديثا فكيف يصح مع ذلك ما ذكره وان اراد به افعل الصفة فيرد عليه ان المناسبة بين الاخبار والامر والنهي
متحصلة ولذا صح استعمال الكل في الاخر بل صح استعمال كل فيهما ومغايرة المتن والحديث لا ينافي كون كلامه المسموع
حديثا ومتنا باختلاف الحيثية كالقرآن كما يبين من المعرف بل من الشهيد الثاني حيث عرف المتن بما يتقوم به معنى
الحديث فالحديث مجرد قوله والمتن ما سمعت متغايرا فان قوله من حيث هو حديث ومن حيث يتقوم به المعنى متن مع
ان المعرف قال الحديث يرادف الكلام سمي به لانه يحدث شيئا فشيئا ووافقه الطريحي الا انه ذكره اولا الحديث
الخبر ومع جميع ذلك لا يستلزم جعل الحديث حكاية قوله دخول قول الراوي قال رسول الله مثلا لصدق الحكاية
بدونه كحكاية الاذان فان الحكاية تتحقق بان ياتي بمثل المحكي بقصدها وهذا وعن العامة اكتفاؤهم بانتهائه الى
الصحابي والتابعي بل والى غيرهم كما عن بعضهم وهما غير معروفين عندنا قال بعض الاجلة مذهب اصحابنا ان ما

ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واخص نسبه الى اصحابنا الامامية اجمع والعجب من البهائي حيث نفى كونه
حديثا عندنا نادرة واخرى عدا اطلاقه عندنا عليه بجوازه وما الثاني حكى الاختصاص عن بعض المحدثين وما مر ثابت
احتمال دخول قول الراوي سمعت رسول الله مثلا في الحديث والاعمية والخروج بل اختلافهم كما بان المراد
بمتن الحديث على الاختلاف **واما السند** فهو طريق المتن وهو جميع من رواه على الترتيب من قولهم فلان سند
اي معتمد فسمي الطريق سندا فان مدار الصحة والضعف في نفسه عليه ومنهم من جعله الاخبار عن طريقه
كالحاجبيين والمتبادر الاول ولذا ينقسم بالصحيح ومقابلاته ولا يصح ذلك بالنسبة الى المعنى الثاني بل يختلف
الصحة والضعف بالنسبة اليهما كان يرويها الثقة بطريق ضعيف فانه يصدق انه اخبر صحيحا بالطريق الضعيف
واما الاسناد فهو رفع الحديث الى قائله بالتناقل ومنهم من جعل الاولى رد المعنى الثاني للسند اليه معللا
بان الاخبار عن الطريق بالحقيقة هو الاسناد فهما بمعنى وفيه نظر والمتن عوارض نفسا وسندا ياتي في محل
اللائق به ثم النسبة بين الحديث بالمعنيين عموم وخصوص وبين غيره مما مر التباين حتى السنة والحديث لو
لم يدخل المسموع من قولهم في الحديث او في كلامه مطلقا اذا لم يحك عن غيره لاطلاقها على قوله وفعله وتقريره
دون الحديث واطلاقه على حكاية الثلثة لا انفسها واما لو دخل فعموم من وجه لاطلاقه على الحكاية دونها
واطلاقها على نفس التقرير والفعل دونه **الثالث** الخبر حقيقة في القول مجاز في غيره من الدليل والامارة
والاحوال وغيرها اما الاول فللتبادر فضلا عن الاجماع والاتفاق كما في النهاية والمنية واما الثاني فلصحة
سلب الخبر عنه وتوقف فهمه على القرينة واولوية المجاز من الاشتراك فبطل القول به ومنه يبين كونه حقيقة
في القول اللفظي دون المعنى القائم بالنفس وهو مما لا اختلاف فيه عندنا ووافقنا الامدي وبضميمة الاصل
تثبت موافقة اللغة فيها لا الاشتراك بينهما كما اختاره ثلة منهم الحاجبيان والتفتازاني والابهري ولا توقف فيه
كما هو ظاهر الشيرازي ولا ما عن المعتزلة من عدم كونه مجازا ولا حقيقة في غيره اذ يرده وجود العلامة بالمعنى الذي
ذكروه ثم اختلفوا في قبوله التحديد فبين مثبت ونافي والنافي بين قائل بتعذره وتعسره والثاني بين منكر
للاطلاق ومخصص بالذاتيات كما هو المفهوم منهم والحق انه لا اشكال في تحديده بالرسم لوجود لوازم لا تنفك
عنه كاحتمال الصدق والكذب او التصديق والتكذيب الى غير ذلك على ان اثبات امتناع وجود مميز له مكابرة
واما تحديده بالذاتيات فلا يختلف مع غيره ولا يمتنع العلم باجناس الاشياء وفصولها وعسر الاطلاع غير مختص
به فلا وجه لانكاره بخصوصه كما ان ضرورة حصول العلم لكل احد لا ينافي نظريته لعدم استلزام المعرفة
بالحد بل ظاهر عدم كون تصوره بالمهية ضروريا مطلقا وللعسر مطلقا لم نقف على شيء **واما المفيد** فلصعوبة الاطلاع
على الذاتيات من الجنس والفصل وجوابه انه لو تم لما اختص به مع ان عسر الاطلاع مما يختلف على انه لا يضر بصحة
الاكتفاء بالرسوم وللتعذر ان كل احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر الخاص المقيد ضروريا فالمطلق
الذي هو جزؤه اولى بان يكون ضروريا ولو قيل الاستدلال على كونه ضروريا ينافيه لان الضروري
لا يقبل الاستدلال قيل كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو
نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما وان

واطلاقهما على قولهم او المسموع منه عنه بحكي عن معصوم اخر وقال وفي الثبت السنة اعم منه لصدقها على نفس الفعل والتقرير او اختصاصه بالقول الا غير وهو لا يصح على شيء من الحديثين ولا على ما ياتي على الاولين هو ظاهر مع اختياره تارة الحديث كما انه والرواية يرادف الحديث هو عليه الطريحي

الفرقة بينه بين الخبر وغيره من الطلب باقسامه ونحوه ضرورية ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما
يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك والجواب عن الاول ان كون العلم بانه موجود لا يستلزم تصور الخبر
بالكنه ولا بالرسم فان العلم به بذاته وبوجوده حضوري فلا يستلزم تصور النسبة الثبوتية التامة بالكنه
ولا بالرسم ثم يستلزم حصول عنده وذلك لا يستلزم معرفته بالحد ولا بالرسم فلا ينافي ضرورية احدهما
نظرية الاخر على انه مع الاغماض عن الجميع لا يستلزم ذلك تصور الخبر بالكنه فلا ينافي التحديد وربما يمنع كون
مطلق الخبر ذاتيا للخاص وفيه نظر وعن الثاني بمنع استلزام ضرورية التفرقة ضرورية التصور على انها
لو استلزمت لم يستلزم تصوره بالكنه كيف والتفرقة بين السواد والبياض والواجب والممكن ضرورية مع
عدم ظهورها بالماهية والحقيقة بالضرورة كالوجود والحكم بكونه موجودا ومنه يبين الكلام في غيره من العلم
وامثاله فانه يعد او لا ثم الخبر اصطلاحا يرادف الحديث وقد عرفت حده على المختار والشهيد الثاني عرفه بانه
كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلثة تطابقه او لا وانما الفصل اخرج الانشاء فانه لا يكون لنسبته
خارج عن المدلول كذلك والمراد من الخارج هنا ما اشرنا اليه بحو مدخل فيه ما توهمت فلا حاجة الى ان يقال ان
الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه لما عرفت فلا ينافي اعتبارية النسبة وكونها امرا خارجيا
لا موجودا خارجيا فبان استدراك سائر القيود لا يختص الكلام بهما فاذا خرج احدهما بقي الاخر فضلا عن
ايذانها بخلاف المقصود مع انه لا يمكن اخراج غير الانشاء بها ومن ثم اسقط اولها بعضهم والاولى اسقاط الجميع
كما في الزبدة ولا جاد من عرفه بانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية كما افرط من عرفه بانه كلام يفيد بنفسه
نسبة وربما جعل في احد الازمنة تارة دفعا لان يقال ان الاخبار الاستقبالية الايجابية ينبغي ان تكون
كاذبة بايجابها والسلبية صادقة بكليتها لان النسبة الخارجية في الاخبار الاستقبالية سلبية في الحال بايجابها
فتكذب الموجبة منها مط وتصدق السالبة كذلك لتخالف النسبتين في الاولى وتوافقهما في الثانية واخرى لان
يقال ان الخبر الاستقبالي لا خارج له فلا يكون خبرا ويرد هما ان المفهوم من كلام يكون لنسبته خارج ان النسبة
الواقعة فيه لها خارج سواء كانت تلك النسبة في الحال او الاستقبال او الماضي والا لا يختص الايراد بالاستقبال
بل يرد مثله على الماضي الغير الحاصل في الحال ويمكن ان يقال بدون تطابقه او لا لا يخرج الانشاء فان له
نسبة يكون لها خارج فان كلا من انواعه انما يدل على امر اخر غير ما هو مدلول اللفظ وهو ما قام بالنفس مثلا
الامر طلب المتكلم المبدا عن المخاطب بتا وحصول هذا في النفس خارج عن المدلول فله نسبة لها خارج فلا بد
من زيادة تطابقه او لا وفيه نظر وكيف كان ينتقض طرده بجميع الاخبار العادية وغيرها مما لا يكون حديثا
كجاء الامير ونام زيد واكل عمرو الى غير ذلك من الخبر الاصطلاحي عندنا وعكسه بجميع الانشائيات لو لم نقل
بدخول مقول الراوي قال او سمعت مثلا وبما يكون لنسبته خارج في جميع الازمنة الا ان يقال يصدق عليه
ان لنسبته خارج في احدها وفيه خفاء على ان هذا تعريفه على ما يقابل الانشاء وهو اطلاقه الاخر فا وقد
اخذ غيره ممن سبقه ولحقه فحده كيف والاصطلاح في كل فن انما هو في ما يخصهم ويتداول بينهم ويكثر
استعماله في محاوراتهم ويحتاجون اليه في مطالبهم من المنطق بر وهذا ليس منه في الاصول ولا في الدراية

قطعا

٥١

قطعا بل هذا مما ينبغي ان يتحقق فيه الوضع اللغوي كما هو الواقع لعموم البلوى به وشدة الحاجة اليه والافتقار
الفنون اليه سواء ولذا لم يتحقق لهم بل ولا لاحد منهم فيه اصطلاح ومنهم من خص الحديث بما جاء عن المعصوم عليه السلام
والخبر بما جاء عن غيره ومنهم من جعل الاول اعم واما الاثر فاعم منهما في قول ومساو للخبر في اخر وهو الاظهر وقيل انه
هو ما جاء عن الصحابي والحديث ما جاء عن النبي والخبر اعم منهما تذنيبات الاول الخبر فيما يدل على ايقاع النسبة
من المتكلم اي الوقوع من حيث كونه متعلق حكم المخبر لا على الوقوع كما قيل والا لا يكشف عن اعتقاد المتكلم وهو خلاف المفهوم
منه عرفا بالتبادر وايضا يستقبح عرفا ان يستفهم من اعتقاد المتكلم بعد الاخبار وبضميمة الاصل يتم الحكم في اللغة
هذا وظاهر التفتازاني الاعتراف بانه قد اتفق القوم على ان مدلول الخبر انما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الاثبات
وبعدمه في النفي وهو كما ترى ظاهر فيما قلنا ولا ينافيه انكاره كون المراد بالحكم الايقاع بمعنى ان المدلول افادة
انه اوقع النسبة كما هو ظاهر ومما بين ان مدلول الخبر عرفا ولغة هو الصدق فانه لا يخرج عام وهو لا يخرج عن الصدق
واما الكذب فهو مجرد احتمال عقلي فالكذب لا ينافي حقيقة الخبر فانه استعمل في مدلوله فتبصر ولم ار احدا خالف فيه
قال بعض الائمة جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب فليس بمدلول اللفظ بل هو نقيض
مدلوله وبالغ في تحسينه الشيرازي وعده التفتازاني حقا وتبعهم جماعة بل ظاهرهم عدم الخلاف فيه وقد فرع
عليه ما لو قال لاحدى زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبر به احدهن كاذبة فيقع الظهار
لصدق الخبر لكن يرد عليه ان المفهوم من مثله الاخبار صادقا لما قاله العلامة وسبقه اليه الفخري من انا اذا قلنا زيد
قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر فنظر فيه
لمنع الملازمة فان الدلالة ليست عقلية لا تتخلف بل وضعية يمكن ان تتخلف نعم لا يتخلف الفهم ومما بين ايضا
ان كلام الناسي والمغمى عليه والمجنون ليس خبرا كيف ولا يصح الاشتقاق منه بان يقال اخبرني فلان بكذا خلافا لمن نفى
اعتبار القصد والشعور في خبرية الخبر نظرا الى عدم الواسطة بينه وبين الانشاء وفيه انه حق الا انه في الكلام الحقيقي الثاني
الفرق بين الخبر والانشاء من وجوه منها وجود النسبة الخارجية في الاول وعدمها في الثاني ومنها عدم قبول المطابقة وعدمها في
الاول دون الثاني ومنها حصول الاول من دون القصد والالتفات من النفس دون الثاني ومنها قبول التعليق في
الثاني لعدم تحصله الا بالتلفظ فيقبله كالوصية والنذر وشبهه واما عدم قبول نحو البيع والرهن والصلح فمن جهة
اخرى بخلاف الاول فان الماضي منه لا يقبله لتحصله في الخارج بخلاف الحال والاستقبال فانهما لما كانا غير متحصلين
فيقبلانه ومنها كثرة انواع الثاني دون الاول ومنها احتمال الصدق والكذب في الاول دون الثاني ومنها ان الثاني لا
يكون معناه الا مقارنا للفظ بخلاف الاول فقد يتقدم وقد يتاخر ومنها ان الاول مظهر لمتعلقه بخلاف الثاني فانه
سبب لثبوته الثالث اختلفوا في صدق الخبر وكذبه على اقوال فالمشهور المنصور ان صدقه موافقة حكمه للواقع وكذبه عدمها
والنظام اعتبر فيهما موافقة الاعتقاد والجاحظ جمع بينهما فيهما لنا التبادر وعدم صحة سلب الصدق عما كان مطابقا للواقع
مخالفا للاعتقاد وعكسه في الكذب وصحة سلب الصدق عما يكون مطابقا للاعتقاد مخالفا للواقع والكذب عن عكسه
ونقل الاجماع من جمع منا ومنهم على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكم بصدقه واذا قال بخلافه حكم بكذبه وما اعترض
ان ادلة الاسلام لما كانت قوية جلية لا جرم اشبهت حالهم حال من يخبر عن الشيء مع العلم بفساده ظاهر الفساد و

واتصاف كلام من يعلم منه عدم الاعتقاد او يظن او يشك كالنائم والمجنون والمغمى عليه وغير المميز والغافل والجاهل
بالصدق مع المطابقة للواقع وبالكذب مع عدمها عرفا قطعا وفيه نظر وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت الحكم في اللغة
على ان اتفاقهم واقع على عدم التغيير قال التفتازاني لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي وللثاني اية المنافقين نظرا
الى تكذيبهم في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع ويرده ما مر فيتعين توجيهه الى ما لا ينافيه على ان الظاهر منه
ان الاخبار باعتبار لازم فائدة الخبر لعدم امكان ارادة الفائدة فان نبياء يعلم انه رسوله وعليه لا اشكال فانهم
اخبروا بانهم عالمون بما شهدوا به مع انه خلاف الواقع ولو تنزلنا لقلنا يحتمل هذا وما ذكروه مساويا فيكون مجملا فلا ينفع
مع احتمال ارجاع التكذيب الى ما ينبئ عنه قولهم من الشهادة باعتبار تضمنه خبرا كاذبا او الى حلفهم انهم لم يقولوا لا تنفقوا
على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله او الى التسمية بان جعلوا الخبر الخالي عن المواطاة شهادة او الى الاستمرار
لدلالة المضارع عليه ومهما ينحل الى غير ذلك من وجوه اخر وللثالث افترى على الله كذبا ام به جنة فانهم مع كونهم اهل
اللسان حصروا كلامه ص في كونه افتراء او كلام مجنون وعلى الثاني لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا
بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد ولا فارق بين الصدق والكذب فلا يرد
انها على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت منها اطلاق
الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واتصافه فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى
ولو اخبر عن حصول احد في الدار مع اعتقاد انه ليس فيها وكان فيها لا يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا
ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها غير كافيين في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والقصد وان اكثر
العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا لكان تطرق الكذب الى كلام الشارع والجواب عن الاول
انه استعمال واقع بل استعمال مع القرينة ومع ذلك كلام المجنون لو لم يكن كلاما فالامر ظاهر والا فنقول ان الافتراء هو الكذب
عن عمد اما بدخول القصد في مدلوله او بفهمه من الاطلاق كسائر الافعال الاختيارية ومن ثم يعتبر في خيار المجلس التفارق
بالاختيار وعدمه كذلك وفي الارتماس والوجور في الحلق في بطلان الصوم وكذا في الفعل الكثير غير الماحي في بطلان الصلوة
الى غير ذلك فمقابله الكذب عن غير عمد وهو كلام المجنون فلا اشكال وعن الثاني بكونه مصادرة ومخالفا للعرف فان مع
المطابقة يصدق عليه الصدق وان لم يستحق المدح وعن الثالث بكون العمومات والمطلقات المخصصة والمقيدة مجازات و
ليست من هذا الباب قطعا ثم اختلفوا في انحصار الخبر في الصدق والكذب وعدمه والمشهور المنصور الاول بل عن العلامة
ما اتفق عليه المحققون الا الجاحظ وهو على الثاني وهو ظاهر من مذهبه (ما مر) فيهما فان الخبر اما موافق للواقع والاعتقاد
معا او احدهما او لا فيكون الاقسام ستة اثنان منها صدق وكذب واربعة منها وسائط هذا وقيل بان الاعتقاد ماخوذ
بالموافقة والمخالفة لا بكونه نوع وجود وعدمها وعلى الثاني اما يكون المحل قابلا للاعتقاد او لا فيكون الاقسام ثمانية و
الوسائط ستة ثم اختصاص القول بالواسطة به مبني على ان النظام حكم بالكذب فيما شك في الوقوع او فيما يكون موهوما
وهو المنقول عنه وفاقا والاعتقاد يعم ما كان راجحا لا يمنع من النقيض او جازما مطلقا ومنه الاعتقاد المشهور فاو ثانيا
مطابقا للواقع محقق الصدق بكل (واحد) منهما والكذب به بعروض الجميع وثبوت الواسطة ما مر وجوابه يظهر مما مر مع عدم مدخلية بعضها
به وقول عائشة ما كذب ولكنه وهم يدل على ان الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس كذبا وانه من اخبر عن

حصول

عن حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكذبه ولا يستحق الذم وليس صدقا لعدم المطابقة وان بين العلم و
الجهل المركب واسطة في الاعتقاد هي اعتقاد المقلد المطابق للواقع فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر
والجواب عن الاول بعدم الثبوت عن عائشة ولو ثبت لم يكافئ ما مر فضلا عما قيل انه ماول على انه ما كذب عمدا اطلقت
عاما واردت خاصا وذلك شائع وعن الثاني بانه اذا علم بان مظنونه شيء لا يأتي فيه الكذب مع عدم المطابقة بل هو (صدق)
المطابقة الواقع في كون مظنونه شيئا نعم يتحقق فيه الكذب اذا لم يكن مظنونه وان لم يعلم بالظن ففيه كذب من جهة اخرى هو كون
الاخبار ظاهرا في العلم مع كونه خلاف الواقع وعن الثالث بان الامكان لا يستلزم الوقوع ومع ذلك قياس ولا سيما في اللغة
ولاجاد من قال لو كان التمثيل كما في النعت بين السلب والايجاب وبين كل قسمين احاطا بطرفي النقيض ثم اختلفوا في دلالة الاية
على الواسطة فمنهم من جعل دلالتها على الواحد وهي الخبر لا عن شعور ومنهم من زاد الخبر مع الشك في المطابقة ومع اعتقادها
بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق ومنهم من خصها بالاخيرين
والوسط وسط على تقدير الدلالة فانهم جعلوا الخبر الحشر منه ص اما افتراء او كلام مجنون وهو يفيد الحصر فلما جعلوا
الكذب عبارة عن مخالفة الواقع مع اعتقادها فالشق الاخير يردد بين اعتقاد المطابقة والشك فيها وعدم القصد والشعور
والكل يلزم ان يكون مقابلا له ولا يكون شيء منها صدقا فرضا ولولاه لما صح لهم الحصر كما هو ظاهر فلا يتوقف دلالة الاية
عليها على ارادتها بالاجماع وربما نسب الحكم بالوحدة الى المعتدي نظرا الى قوله وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن
قصد واعتقاد وهو لا يدل لاحتمال ان يريد من نفي القول عن قصد واعتقاد نفي القصد والاعتقاد الذي اعتبره الجاحظ
فيكون نفيه اعم من كل عن عدم الشعور والشك في المطابقة واعتقادها ولولاه لرده ما مر ومع ذلك يمكن للجاحظ الاستناد
بالاية لاثبات الواسطة وتحقق معنى الصدق والكذب معا او لاحدهما وعلى الاول تقريبه ان نفي الكذب عن كلام المجنون
ظاهر انه باعتبار عدم القصد والاعتقاد بعدم المطابقة فثبت اعتباره واعتبار عدم المطابقة في الكذب ومنه يبين اعتبارهما
في الصدق بالمقابلة كما ثبت الواسطة بجعله قسيما للكذب وليس مقصوده من اثبات الواسطة الا الرد على المشهور بحصرهم
الكلام بين الصدق والكذب كيف ومن يجعل مقصوده اثبات الواسطة به يلزم ان يكون له دليل على تحقق معنى الصدق
والكذب وعلى هذا يلزمه كون الواسطة ستة او ثمانية ولا يحتاج الى دليل اخر لثبوت افرادها كما هو غير خفي فان برفع الاعتقاد
والمطابقة معا او واحدهما يحصل الاقسام وكلام البهائي والمازندراني وبعض من عاصرناه يشتمل على ما لا ينبغي ولا سيما
الاخير فانه في نهاية الاختلال جدا كما يظهر للمتدبر فيه هذا ومما يتفرع على الخلاف في الكذب والصدق وحل نواهي الكذب
ومدائح الصدق والنذر المعلق بهما وشبهه والتعليقات الى غير ذلك ومنه ما ذكره البهائي من انه لو قال المدعي بعد اقامة
البينة كذب شهودي فان دعواه تسقط على الاول والثالث اما على الثاني فلا تسقط بل له ان يقيم بينة اخرى ولو قال
لم يصدق شهودي فان دعواه تسقط على الاول دون الاخيرين ولو قال المنكر صدق شهودك فهو اقرار على الاول والثالث
دون الثاني ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على الاول دون الاخيرين ولو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى الاول
والثالث هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على الثاني فليس باقرار
واورد عليه بان الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او
كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون

اعتقاده ان هذا الحكم ثابت فى الواقع فالذى يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه به
الا ما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم
المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته فى وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس
الامريين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب بالنفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شىء مطابقا للواقع و
اعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر واحد ان يعطى من اخبر بصدق شيئا فاعطاه
بشخص لم يعتقد فى حقه الصدق لكنه كان فى نفس الامر صادقا فبر انذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس
قلت اتصافه بما هو كذلك فى نفس الامر انما هو فى نفس الامر لا عندنا والذى يثمر فى الفروع هو ما عرفنا اتصافه به
فى نفس الامر واعتقدناه وبر الناذر فى الصورة المفروضة وعدمه فى عكسها ممنوع مع انه يجرى ذلك على المذهبين الاخرين
ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد فى ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد
عند النظام صدق ما دام كذلك واذا ابتدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب واسا لا انه صار كذبا الان و
لا معنى لكون الخبر صدقا فى وقت كذبا فى الاخر فى نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان
انه فعل ما هو كتابة فى نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد فى الاسناد ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة
امر مستقل ملحوظ فى ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة بمعنى ان من لاحظ نسبتها الى فلان
يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التى ذكرها
لان قول المدعى كذب شهودى معناه كذب شهودى فى الواقع لا فى اعتقاد الشهود يعنى قالوا ما كان كاذبا فى الواقع على اى
قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة
الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعى كذب شهودى هو انى اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا
وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع للاعتقاد الواقع وكلما دل عليه بهويته وان لم يقصد وليس معنى كذبوا
انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا فى اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صح هذا المضمون
فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب
معناه على مذهب النظام ان خبره غير موافق لاعتقادى فكذلك غيره من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد
ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته فى الواقع كما مر ويرد عليه ان المناط فى جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب ليس اعتقاد مطابقة الواقع وعدمها بل يختلف المناط باعتبار الاقوال فعلى المشهور المناط نفس مطابقة الواقع
لا الاعتقاد بها وانما الاعتقاد ماخوذ فيهما معتبر وشرطا ولذا اختلفوا فى اعتبار الشعور فى كلامية الكلام فمنهم من
لم يعتبره ومنهم المورد وعلى قول الجاحظ اعتبرا معا شطرا واحدهما فى احدهما شرطا واما على قول النظام فاعتقاد المطابقة
معتبر شطرا خاصة فقولنا الاعتقاد مما لا بد من ملاحظته فى وصف الخبر بالصدق والكذب لم يثبت ومع ذلك فقد عرفت
الفرق على ان اختلاف الاعتبار يستلزم اختلاف الاتصاف فانه على قول النظام يتصف الكلام بالصدق باعتبار حصول الاعتقاد
وبر فعه يرفع ويتصف بالكذب بمعنى انه صار كذبا الان لا انه كان كذبا ولا يستبعد ذلك بعد جعله المناط الاعتقاد كما انه
على المشهور بعكس ذلك فان المناط عندهم كما عرفت المطابقة وعدمها والاعتقاد كان مراتا فكون الصدق والكذب النفس

الامريين

الامريين لا يستلزم عدم تبعيتهما للاعتقاد ووروانهما مداره عند النظام فانهما لما كانا عنده اسمين لما يطابق الاعتقاد
وما لا يطابقه لا جرم يدور مدارهما ويختلف اسمهما باختلاف الاعتقاد وايضا قوله ولا معنى لكون الخبر صدقا فى وقت
كذبا فى اخر فى نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد لا يسلم بالنسبة الى قول النظام لما مر ومما مر تبين الكلام
فى جعل المناط اعتقاد المطابقة فى الحكم عليه بانه صدق او كذب فانه جزء ايضا فالمناط فيه ليس الا اعتقاد
المطابقة فقط ثم فرق بين الصدق والكذب والتصديق والتكذيب فان فى الاول نسبة واحدة وفى الثانى
نسبتين متعددتين فاذا قال المنكر صدق شهودك مثلا فهل يعتبر النسبة الواقعة فى كلام الشهود او كلام
المنكر وهو وان لم يتميز بالنسبة الى قول المشهور والجاحظ لكن يتميز بالنسبة الى قول النظام فانه على ذلك يمكن ان
يكون شهادة الشهود صدقا عندهم لموافقته لاعتقادهم وكذبا بالنسبة الى المنكر لعدم موافقته لاعتقاده و
احتمالات اربعة ثالثها الاجمال ورابعها موافقته لاعتقادهما وعلى تقديرها لا يكون منه اقرارا ولا يخرج
المفهوم منه عنهما مع ان الظاهر من قول المنكر مثلا صدق شهودك نفى التقصير عنهم ولا اقل من انه اظهر من
الرجوع منه ومع ذلك يمكن ان يقال لما كان اعتقاد الموافقة مما يمكن فيه التخلف فلو ادعى المنكر او المدعى
خلافه لا يلزم منه ان يكون ذلك انكارا بعد الاقرار فيسمع وفيه نظر ويحتمل ان يقول النظام بانا لا انكار لا
يتحقق الا بان يقول مخالفا لما ارتضى الواقع وهذه الدلالة بالمادة لا بالهيئة فلا اشكال وما حققه من ان
معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة فى نفس الامر لا ما هو كتابة عنده غير منكر بل هو مسلم ولكن هو فيما
لا يختلف الواقع عنده وعند غيره كالصدق عند النظام فانه لما اعتبر مطابقة الاعتقاد وهو يختلف باختلاف
الاعتقاد فلو قال المنكر صدق شهودك فهل المراد باعتقاده او باعتقاد الشهود او باعتقادهما معا او يكون
بحال المفهوم عرفا فى الاعتقاديات اذا قال زيد شك فى صلوته او ظن او علم ان المراد بالنسبة الى المصلى وقائل
الصدق اعتقادا فاذا قال المنكر صدق شهودك عنى انه اخبر عن اعتقاده لا عن اعتقادى ولا اقل من الاجمال
فلا يكون اقرارا كما انه لو كان ذلك من المدعى لم يبطل به حقه على ان التصديق والتكذيب لما كانا عبارتين عن
الحكم بصدق المخبر عن الحكم وبكذبه والصدق والكذب لو كانا مطابقة الاعتقاد وعدمه تعين ان يراد بالصدق ان
المخبر كان ما اخبر عن اعتقاده والا لم يكن كلامه صدقا والمفروض انه صدقه فانه لو اخبر بخلاف اعتقاده وكان
موافقا لاعتقاد المصدق لا يصح التصديق واما المصدق فصدق كلامه يتوقف على ان يكون اعتقاده فى الواقع
ان المخبر اخبر عن اعتقاده فهناك نسبتان غير مجتمعتين محلاهما مختلفان ولا يلزم منهما اقرار ولا ابطال ومثله التكذيب
على ان فيه يمكن ان يكون اخبار الخبر عن غير اعتقاد فان الكذب عند النظام اعم مما يخالف الاعتقاد او يكون من
دون اعتقاد هذا والمقدمة الاولى غير محتاج اليها لكونها مسلمة عند المعترض مع مسامحات فى التحرير يتنبه لها الزكى ومما
سمعت يبين ما فيما بقى منه بقى شىء وهو ان جماعة منهم عدوا النزاع هنا لفظيا كالفاضلين وصاحب الجنة والامدى
ويحتمله كلام الحاجبى قال ص وهى لفظية اى المنازعة او المخاصمة ويحتمل ان يريد ان المسئلة لفظية ويبرهنه العضدى
وفهم منه الباغنوى انه اراد انها لغوية لا اصولية والتفتازانى انه اراد انها لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق
معللا بان المقصود تحقيق معنى الذى وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وفى ان يريد انه نزاع لفظى والكلام فى

جعل النزاع فيهما كاللفظي معللا بعدم الواسطة على تقدير ووجودها على اخر وقال وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة
وبين وجه اخر بان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة
حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا قال فكذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظ
بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع
وفيه نظر والحق ان يقال من جعل النزاع لفظيا ظاهر مرادهم ارادة النزاع في الحصر وعدمه ومقصودهم ان النزاع
فيهما لا يرجع الى امر معنوي فان القائل بالحصر بين الصدق والكذب لا ينكر الواسطة التي اثبتها خصمه و
بالعكس فان كلا منهما على تقدير ضروري فان الاعتقاد ان اعتبر مع المطابقة فلزم وجود الواسطة كما انه
لو اعتبر المطابقة خاصة ينتفي وجودها وكلاهما ضروري وعلله العلامة بانه اطلق بعضهم الكذب على كل خبر
غير مطابق وخصصه اخرون باشتراط الاعتقاد ونحوه كلام الآمدي وهما محتملان ايضا ما في المتن واما ما علله
فيهما من ان اعتبار علم المخبر اصطلاح جديد عجيب فان احتجاج القائل وجوابهم عنه وكلام القوم جميعا دال
على ان النزاع في المدلول اللغوي ولذا قال التفتازاني وليس المراد انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما
يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي واما العضدي فيحتمل انه اراد ان المسئلة
متعلقة بمدلولهما الابتدائي لا المآل بيانها كثير نفع لعدم غموضها او دقتها بل وظهورها وظهور بطلان قول
الخصم جدا ولا يلزم من ذلك عدم نفع كثير للاصولي فيها حتى يبنا في مامر من الترجيح او اراد انها مسئلة لغوية
غير اصولية نظرا الى كونها كالصيغة والافصحية او لغوية اصولية قليل نفعها لهم فان لفظ الصدق والكذب مما
يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما كحال الصيغة و
الافصحية ومنها نظر الرابع يعتبر في اتصاف الخبر بالصدق والكذب ما تعين اثبات النسبة له وحمل اللفظ عليه
لغة وعرفا لا ما هو المراد منه فان الصدق قد عرفت انه مقتضى اللغة والعرف والكذب احتمال عقلي فما يكون
مقتضاها يتصف بالصدق والكذب يأتي منه نظرا الى امكان تخلف الدلالة اللفظية فاللفظ من غير قرينة يتصف
معناه الحقيقي مع قرينة يتصف بهما باعتبارهم
بهما باعتبار مقتضاها على انه لولاه لزم عدم اتصاف الخبر بالكذب وعدم صحة التكذيب بمخالفة الظاهر عرفا و
لاسيما اذا اعتذر بعدم ارادته الظاهر وبطلان الكل غير خفي هذا ان كان له ظاهر من الحقيقة او المجاز وان
لم يكن له ظاهر كان يكون مجملا فلا دلالة له حتى يتصف باحدهما ولا ينافي ما قلنا ما حكاه التفتازاني عن الشيخ
وظاهره كظاهر غيره من شراح كلامه بقوله من ان الصدق والكذب انما يتوجهان الى ما قصدا المتكلم اثباته او نفيه
فان اطلاق ما قصد انما ينصرف الى ما هو الشايع المعروف من اطلاقاتهم عرفا وهو ليس الا ما ذكرنا واما التورية
والايهام فهو ان يكون للفظ معنيان قريب وبعيد سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين واراد البعيد اعتمادا
على القرينة الخفية ليقع القريب في وهم السامع ابتداء الى ان يظهر الاخر بالتامل ولو لم يظهر لما كان بما عده فلا
يكون كذبا كيف وهو من المحاسن المعنوية بالاتفاق ويشتمل عليه كلام الفصحاء والبلغاء ولاسيما القرآن نعم ربما
يطلق التورية على ما لا يفهم منه المراد بل ظاهره عرفا ولغة خلافه واراده المتكلم ولم يرد ظاهره ولكن انصراف
اطلاق الكذب اليه محل شك ولا اقل منه وان قلنا ان المدار في الاتصاف على الظاهر فان الظاهر اعتباره من حيث

كونه مرآة للواقع والا فلا اعتبار بالواقع على المشهور المنصور فاذا فرضنا عدم ارادة خلاف الواقع فلا يصدق عليه
الكذب كما انه لو اطلق خبرا وعلمنا من الخارج كون ظاهره غير مراد لا يتصف بالكذب قطعا فلا معنى لكون مدار
اتصاف المتكلم بالكذب قطعا فلا معنى لكون مدار اتصاف المتكلم بالكذب على علمنا بالواقع بل يتعين ان يكون
اعتبار علمنا من باب المرآتية ايضا غاية الامر اخفى المتكلم مراده على المخاطب فاعتقد خلاف الواقع ولا دليل
على حرمته كالافعال ولاسيما اذا كان لمصلحة لازمة او راجحة ولعله لذا توقف بعضهم ظاهرا كالسلطان في
ان مدار الاتصاف على الظاهر او المراد وكيف كان فالاصول بالنسبة اليه سليمة ولا ينصرف ما دل على حرمة
الكذب الى مثله وفي الادلة اشارات اليه بل بعضها صريح في جوازه الخامس هل الاتصاف بالصدق والكذب
من خواص النسب الخبرية او يعمها وغيرها المشهور المنصور الاول لنا ان المفهوم المتبادر عرفا من النسب التقييدية
مطلقا سواء كانت في المعارف او النكرات ما كانت ثابتة بخلاف الخبرية فانها بانفسها اعم لاخذها الا بشرط
ولذا لو وصف احد احدا بضد ما هو حاصل فيه فهم منه الاستهزاء او التفاؤل او التطير او غيرها ولا يسبق
الى الذهن منه الكذب ولا يصح اتصافه به عرفا كما ان المعهود والمتعارف من فائدة ذكر الاوصاف والمضاف
اليه للايضاح والتعريف والاحتراز والتميز الا ان في المعارف للتعيين وفي النكرات لغيره فلا يحتمل بذاتها
الكذب بخلاف النسب الخبرية ولا جاحد من قال المتبادر الى الفهم ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له فضلا عن
ان اتصافهما بها مخالف للعرف وباصالة عدم النقل يعرف حال اللغة ولولا الا الشهرة بين علماء اللغة لكفت
فان النزاع فان المدلول هل ما يحتملهما او لا وعن بعض انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري وغيره الا
بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا كقولنا زيد انسان او فرس والا يسمى مركبا تقييديا وتصورا
كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس واياما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا
فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل ويرده مامر وفيه نظر بوجوب علم المخاطب
بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد
العلم بها اوصاف فظهر الفرق وفيه نظر الا ان يرجع الى ما قلناه فلا يرد اذن ما اورد عليه بعض المحققين و
منهم من احتمل ان يكون مراد المشهور بالاختصاص هو الاطلاق الا في حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب
حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز وهو بعيد جدا عن كلماتهم ووقوعه في تعليقات
والنذور واشباهها بل في النواهي عن الكذب في وجه السادس المشهور بين علماء الاسلام ان صيغ العقود
انشاءات وبعض العامة على كونها اخبارا قال العضدي لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن ومنهم من
عده تاويلا وجعل قوله اخبارا عن خارج ومنهم من جعل هذا قول المخالف ونسبه الى الحنفية لنا عدم الخلاف بيننا
بل ظهور الاتفاق لو لم يكن مقطوعا به والشهيد الثاني نسبه الينا وفي الكفاية فضلا عن ان الشارع استعملها
في تحقق العقود قطعا ولو في الجملة فلا يخلو اما ان يريد منها الانشاء او الاخبار عن الخارج او عما في الذهن او
ما لا يريد فيه احدا ولم يرد منها شيئا فتكون بنفسها سببا او يختلف بعضها مع بعض بطلان الثلاثة الاخيرة كاد يكون
ضروريا او ضروري كما ان بطلان الثاني مقطوع به فضلا عما يأتي ما يبطله واما الثالث فامر خفي لا يفهمه الا الا

من الناس لو كان معقولا بل ما فهمه من علماء الاسلام ولا احتمله الا النادر منهم لو قال به وظاهر ان الشارع لو اراد
مثله لزم عليه البيان ولم يبين قطعا والا لبلغ الينا ولو بالاحاد لعموم البلوى به وعدم وقوع ما يمنعه عن البلوغ
مع تمادى ايام النبوة والوصاية الى ازيد من ثلثمائة سنة فتعين الاول لاشتهاره وعدم انكاره عرفا بل وشرعا وبالجملة
ترددت بين شيئين احدهما غير متعارف لغة وعرفا بل غير مفهوم انصح الابعد التدبر التام والاخر معنى شايع متداول
بينهم كل احد فتعين ان يكون مرادا كيف والمدار فى مثله على ظهور الارادة ولا يحول عاقل بالقل منه قطعا و
لما كان الكلام فى دلالة اللفظ والارادة منه فان الشارع استعمل لفظا فى محل واراد منه شيئا قطعا فيكتفى
به وفاقا بل ولولا الا الاشتهار التام بين علماء الاسلام بل ومع شذوذ المخالف لكفى هذا كله لو لم نقل بثبوت
النقل والا فلا حاجة الى شئ منها مضافا الى ما استدل الحاجبى واوضحه العضدى من صدق حد الانشاء عليها
وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذى يقع به وانه لا يوجد
فيه خاصة الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطا قطعا وانه لو كان خبرا
لكان ماضيا واللازم منتف اما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود معين عليه ولانه لو كان مستقبلا
لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور
فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك ونسال
فان اراد الاخبار لم يقع طلاق اخر وان اراد الانشاء وقع واورد بناء على جعلها اخبارا عما فى الذهن كما هو
قول من قال بكونها اخبارا على ما قاله العضدى فقال فارجع النظر فيها هل يثبت المتنازع فيه على الاولين
بانا لا نسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا عما فى الذهن نعم
يكون خبرا يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان فى ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ
وعلى الثالث بانه ماض بمعنى انه ثبت فى الذهن تعليق الطلاق فالقابل ثم للتعليق فى التحقيق غير ما هو ما فى
الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به وعلى الرابع بان القطع بالفرق المذكور انما هو فى الاخبار عما فى الخارج
واما الفرق بين الانشاء والاخبار عما فى الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا
اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل
فعلى هذا يتحد الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التى هى الصدق قلنا يتغايران بحسب
الاعتبار وهو اللفظ الاضافة الى اللفظ وعدمها ويرد على الاولين ان صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة
الخبر ظاهر ان عرفا لا يقبلان التشكيك فالاخبار عما فى الذهن معلوم الانتفاء وكذا كونه خبرا يعلم صدقه بالضرورة
فان بعت مثلا اما اخبار عن حالة نفسانية او اخبار عن النقل فى الذهن وكلاهما يمكن ان يكون خلاف الواقع
فيصير كذبا ومثله ما في قوله فى ذهنه صورة كذا لاحتمال ان يكون فى ذهنه صورة غير صورة ما ذكره وكان ذلك
من باب الجهل المركب فيدخلهما الكذب كسائر الاخبار ولا سيما ولهما غاية الامر لما كان الامر من الاعتقادات
يكون صاحبه اعرف به من غيره وما قيل هذا اذا كان عالما بمدلول اللفظ لظهور انه اذا تكلم بهذا اللفظ يحصل
معناه فى ذهنه البتة فيحصل البيع فى ذهنه لا محالة فالاخبار عن حدوثه فى ذهنه مطابق للواقع بالضرورة كما

اذا اجز

كما اذا اخبر ان فى ذهنه صورة كذا زيد مثلا فان هذا الاخبار ممتنع بدون حدوث صورة زيد فى ذهنه
فيكون مطابقا للواقع ضرورة وهذا لا ينافى احتماله الكذب بحسب ماهيته ولا يعتبر فى الخبر ازيد من ذلك
كما صرح به فيه ان اراد من حصول معنى البيع فى ذهنه تصور نقل المبيع من نفسه الى المشترى فحق ولكنه لا
يجدى فان ذلك ليس مدلول الصيغة عرفا ولا لغة ولا مما يراد منها ولا مما ينعقد به البيع اتفاقا فانه لا يدل
على شئ مما يتنازع فيه حتى الرضا وان اراد من حصول معناه حصول نقل المبيع منه الى المشترى فى ذهنه
فهو لا يعلم صدقه ضرورة ومثله يأتى فى صورة زيد فى ذهنه لاحتمال الجهل المركب كما مر فان مع العلم بالمدلول
يحتمل الاشتباه ومنهم من عبر عن ثانيهما بان من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منتفيان هنا وهو مقطوع
به وعلى الثالث انه غير منطبق على كونها اخبارا عما فى الذهن بنسبة حاصلة منها وقد بنى عليه فان معناها
على ذلك كونها اخبارا عن الطلاق الواقع فى الماضى مع تعلقه على امر وهو منافى التعليق لا عن التعليق الواقع
فى ذهن المتكلم فى الماضى الذى لا ينافى التعليق ولولاه لا يلزم ان يكون ما فيها اخبارا يعلم صدقه بالضرورة
كما ادعاه ومع ذلك طلقت اخبار عن حصول الطلاق فى الماضى مع تعليقه بامر لا اخبار عن تعليق الطلاق فى الماضى
فانها ليست بمعنى علقت الطلاق فى الماضى واذا كان كذلك يكون من تعليق الماضى ومع ذلك لا يلزم اتحاد
الواقع والنفسى من جهتين كما بنى عليه وحمله على اوقعت الطلاق المعلق فى الماضى بعيد غير ملايم لما بنى عليه
ايضا ولو قيل فى جواز التعليق كان تعليق الحال لا الماضى قلنا كما لا يصح تعليق الماضى لا يصح تعليق الحال و
انما يصح فيما لم يقع وهو ليس الا الاستقبال وما رضى به هنا احد ولا احتمله نعم يمكن ان يقال انت طالق مثلا
اخبار عن الحال او الماضى وسبب لايقاع الطلاق والاخبار عنهما وان لم يقبل التعليق لكن بسببيته يقبل و
الجهتان مختلفتان فلا اشكال وما قيل الصواب فى دفعه بناء على كونه اخبارا عما فى الذهن ان نختار انه اخبار
عما فى الذهن فى الحال وما ذكر من الاجماع على انه ليس خبرا بمعنى الحال لو سلم فعلى انه ليس خبرا عما فى الخارج بمعنى الحال
لا مطلقا او نختار انه لا يفهم منه الزمان اصلا وان كان تحققه فى الواقع فى ضمن الحال ودعوى الاتفاق على انه
لم يرد عليه ما يعيده الى غير الانشاء على ما نقله التفتازانى ممنوع بل يمكن ان يقال انه لما كان الفرق بين الانشاء
والمعنى الخبرى المذكور دقيقا فقد خلط بينهما وانما المتفق عليه عدم ورود ما يعيده الى غيرهما فتامل فيه ما فيه من
التكلف وما ليس مسموعا كرد الاتفاق والاجماع بما ذكره بل هو نقل اتفاق على امر لغوى من اهله مسموع ولا سيما
من مثل الناقل قال فالاولى ان يبين الملازمة بانه لا قائل ثالث بل الاتفاق على انه اما انشاء او خبر ماض يرد عليه
ان التعليق لا يمكن فى الحال كما عرفت ولا فرق فى ذلك بين ان يعتبر الزمان او لا يعتبر فان الامتناع ناش عن تحقق
التعليق فيما يكون واقعا ولا مدخلية فى ذلك على فهم الزمان وعدمه ولذا قال بعضهم الحق انه تمام لا يندفع بذلك بعينه
البناء على ما فى الذهن على ان المعنى المتداول بين العامة ينافى الخفاء والدقة فى الحكمة هنا ولا يقبل التعليق عندنا الطلاق
ولكنه سهل اذ يمكن تبديله بما يقبله عندنا ويتم بعدم القول بالفصل بين الصيغ وعلى الرابع ان المخبر اخبر عن قطع مع
كونه من اهل البصيرة والعلم والمتنازع فيه امر معين كما اخبر به فلا يصح رده بكونه دقيقا مع ان المعنى الانشائى امر بين
اذا عبر عنه يعبر بحدوث البيع والاخبار عما فى الذهن بدقته وخفائه امتاز عن الاول قطعا كيف وهو مبتن على امر

عدة من اكابر الفضلاء غير معقول واخوه هذا بانا وعلى اى حال لو كان المراد بها ذلك للزم على الشارع البيان ولو بين
قطعا ولو بين لبلغ الينا ولو بالاحاد كذلك ولو قيل يرد مثله على العكس قلنا اتفاقنا الظاهر المحكى يكشف عن انه
كان حجة عليه هذا وتقرير الايراد غير واضح بل الاوضح ان يقال ان القطع بالفرق حق لو اريد من الاخبار الاخبار
عن الخارج والا فالفرق بين الاخبار عما في الذهن والانشاء دقيق او يقال القطع بالفرق بين اطلاقيهما مسلم وهما
الاخبار عن الخارج والذهن واما بين الاخبار عما في الذهن والانشاء فدقيق ثم يرد على اصل الحجة عدم كونه مستلزما
للمدعى فان القطع بالفرق لا يستلزم كون المدلول انشاء بل يحتمل العكس ولو قيل هو جزء الدليل ويتم بما بعدها
قلنا ان ضم المقدمة بالتعليل غير مناسب ومع ذلك بهاية المدعى لو اريد بها ان فهم اهل الشرع من الصيغ
الانشاء ولا يحتاج الى الاولى ومع ذلك يرجع الى الدليل وقد حج اخرى منها انه لو امر الله تعالى بالطلاق فيجب
ان يكون مقدورا وليس الا قوله انت طالق فيكون هو المؤثر ويرد عليه ان حصر المؤثر في انت طالق مسلم ان
اراد منه عدم الحاجة الى صيغة اخرى وان اراد عدم الحاجة الى ارادة المجاز المدلول فممنوع بل هو محل اتفاق
من القائلين باعتبار الصيغة واشتراطها وانما الكلام على هذا التقدير وانما اختلفوا في ارادة الاخبار
منها او الانشاء فلا يجدى ما ذكره في اثبات المدعى ومنها ان هذه الاخبارات ان كانت كاذبة لم يعتد بها
وان كانت صادقة فان توقف وقوع الطلاق على هذه الصيغ دار لان صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبر فلو
انعكس دار فان ثبوت المخبر هنا هو الطالقية وان لم يتوقف افتقر الى سبب ويقع مع تحققه وان لم يوجد هذا
الخبر وينتفى مع انتفائه وان وجد الخبر وهو باطل اجماعا ولا يمكن ان يكون هذه الصيغة شرطا لتاثير السبب
والا لتقدمت لكن الخبر الصدق يتقدم مخبره عليه فيدور ونظر فيه بان الدور يلزم لو توقف ثبوت المخبر
على صدق الخبر وليس بل على هيئة الخبر ويمنع من عدم الاعتداد بالكذب كما في الظهار والقبح لا يمنع من الانشاء
ويجوز عند المعتزلة اذا اشتمل على مصلحة كلية كتخليص النبي وفيهما نظر اما في الحجة فلان ثبوت المخبر يتوقف
على ايجاده في الواقع ولو في الذهن والخبر كاشف عنه سبب لايقاعها فلا يتوقف ثبوته على صدق الخبر ولا
على ماهيته فلا دور ويمكن ان يكون الصيغة شرطا لتاثير السبب وهو الخبر ولو في الذهن قوله والا لتقدمت
قلنا ان اراد لزوم تقدمها على التاثير فمسلم وان اراد لزوم تقدمها على وجوده فممنوع ضرورة انها شرط التاثير
فيلزم تقدمها عليه لا على ذاته واما في الايراد فلما عرفت من عدم توقف ثبوت المخبر على ماهية هذا الخبر كما
لا يتوقف على صدقه بل على ايجاده في الواقع ولو في الذهن ثم يتوقف تاثيره عليه ولا كلام فيه والمنع من
عدم الاعتداد بالكذب مما لا ينبغي حتى عند الاشاعرة لثبوت قبحه وحرمته بالشرع فلا يصح الاعتداد به وما ذكره من
الظهار قياس مع الفارق فان الكلام ليس في مجرد ترتب الاثر على الكذب بل في ان مراد الشارع من الصيغ ماذا
وقد عرفت استلزامه القبح شرعا لو كان كذبا ولا مصلحة كلية فيه كما هو ظاهر مع عدم انحصار الطريق فيه لامكان
بناء الحكم على الصدق او الانشاء كما هو المتفق عليه عند الكل فلا مصلحة اصلا ومنها ان الشارع نقلها
من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى ويتسلسل وفيه ان ما ذكره من اللوازم
يرتفع بالاستعمال ولا يتوقف على النقل ومع ذلك لا يتم بلزوم من عدم كونه انشاء ما ذكره فان تقدم الاخبار في

الخارج مما لم يشترطه احد في صحة العقود بل متفق عليه بين علماء الاسلام بل ضروري فيكفي في تصحيح الخبرية
تقدم المخبر به ذهنا فلا يلزم الكذب ولا التسلسل وللخصم الاصل وانها اخبار على الوضع اللغوي والشرع
مقدم مدلولاتها قبل التلفظ بها بان الضرورة صدق المتكلم بها والاضمار اولى من النقل ويرد عليهما ما مر ويأتي
على ان الانشائية لا يتوقف على النقل بل يكفي الاستعمال وهو اولى لشيوعه واظهر فيه جدا قطعا هذا ودوران
الامر بين الاضمار والمجاز والنقل الى الانشاء والاستعمال فيه ومن وعد في المراد من العقود ظاهر تنبيهات
الاول لا فرق فيما مر بين العقود والايقاعات وفيها حكم الحاكم والفسوخ والنذر وشبهه لجريان الادلة في
الجميع الثاني ان النزاع المذكور لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية بل اعم فانه انما يتوقف على الاستعمال
لا على الوضع وكلام ثلة ظاهر في ان النزاع فيه لكن جماعة حكوا بثبوت النقل بل منهم من قال الذي يحكم به الا
ويدل عليه تتبع محاورات اهل اللغة ان استعمالها في الانشاء كان ثابتا في اللغة قبل الشرع فان الغالب على
قديم الدهر هو الايقاع بالعقد خصوصا في الامور النفسية وح فتكون منقولات لغوية وقال المحقق التفصيل
بين ما اشتهر منها كصيغ البيع والاجارة والنكاح ونحوها فهي لغوية وما غلب عليه الظن بحدوثه بالشرع كالخلع
والمبارات ونحو شرعية ثم ان بلغ الى حد يتبادر منه الانشاء فحقيقة شرعية والا فلا وانت خبير بما مر مما يدل
على ثبوتها مما مر فيها ولولا الا الاجماع كما هو ظاهر الشهيد الثاني حيث قال فان استعملت لاحداث حكم كانت
منقولة الى الانشاء عند قاطع تأييد بعدم نقل الخلاف ممن شانه ذلك لكفى على انه يمكن ان يقال ان فهم الانشاء
اما حصل من نبينا او ممن سبق عليه من الانبياء او من اللغة والكل يثبت المدعى اما الاول فظاهر واما
الاخيران فلتقرير الشارع واوصيائه وعدم منعهم عن ذلك مع اطلاعهم عليه قطعا لعموم البلوى بها وكثرة
الحاجة اليها وحكم العادة بالسؤال عن مثلها قطعا وشمول عموم اوفوا بالعقود ونحوه لها فانها عقود عرفا قطعا
بخلاف ما لو قصد بها الاخبار عما في الذهن ولا اقل من الشك وكيف كان لا يثبت النقل بشيء مما مر ولكنه
لا يقدح فان للمسئلة مقامين احدهما مباحث الالفاظ والنظر هناك في ثبوت الاستعمال والنقل ويكون الكلام
فيها من توابع الحقيقة الشرعية والاخر هنا والبحث فيه في نفس المدلول من انه ماذا نظرا الى انهم بحثوا عن
الاخبار والانشاء فناسب ان يجعلوا عنها في انها انشاء ام اخبار من دون التفات الى النقل وعدمه ولذا
ترى ان احدا لم يورد على احد عدم تواتر الادلة على المدعى مع ظهوره فان المدعى على هذا ان استعمال الشارع
هذه الصيغ فيما كان او ان الحقيقة عنده ماهو ولا ينطبق شيء عليه منها ومع ذلك يبتنى صحة النقل هنا على
عدم اخذ الهجر في مفهوم النقل اذ لا ريب في صحة استعمالها في الاخبار لغة وعرفا وشرعا وكيف كان فعلى هذا هي
مشتركة كالاطلاقات في وجه الثالث ان كلامهم مختلف في بيان مذهب المخالف كما مر فمنهم من صرح بانه يقول بانها
اخبار عما في الذهن وفي ثاني حججه شهادة لذلك ومنهم من يظهر منه انه يقول بالاخبار عن الخارج ونحن لم
نقف على كلامه لكن اعتبار الاخبار عن الخارج يستلزم اعتبار تقدم اخبار خارجي واشتراطه في صحة العقود و
لم يقل به احد بل مما يخالفنا الضرورة الرابع اختلف ثلة من الفضلاء في شبهة سميت بجذر الاصم حتى قال
التفتازاني هذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ثم استصوب ترك الجواب والاعتراف بالعجز

عن حل الاشكال ومن نظر فيها غيره علما اوطنا المحقق الطوسى والعلامة وابن كمونة والكاشى والسيدان الشريف والداماد والدوانى وصدر الافاضل والخفرى والقزوينى وقررت بوجوه منها ان كل كلامى فى هذه الساعة كاذب ولم يتكلم فيها بغير هذا وهو اقوال تشأت من انها تستلزم مفاسد كجواز اجتماع النقيضين ومطابقة الشئ للواقع وعدمها الى غير ذلك فانها لا تخلو اما ان تكون صدقا فى نفس الامر او كذبا وعلى التقديرين يلزم ما سمعت اما لو كانت صدقا فلانه ح يلزم كون كل فرد من افراد كلامه فى ذلك الوقت كذبا وهذا كلامه فيه فيكون كذبا والفرض انها صدق فيكون صدقا وكذبا معا فيستلزم ان تكون مطابقة للواقع فصدقا ولا تكون كذلك فكذبا وهو اجتماع النقيضين واما لو كانت كذبا فيلزم ح ان يكون بعض افراد ذلك الكلام صدقا اذ لو كان جميع افراده كذبا لما صح الحكم بكذبها والمفروض انه لا فرد لكلامه الا هذا فيلزم صدقه والفرض انها كذب فيلزم ما مر وبمثله يمكن ان يقرر اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد وبه ابطل كونهما ذاتيين وكيف كان اظهرها انها ليست صدقا ولا كذبا ولنمهد لتحقيقها امرين احدهما ان الخبر يتصف بالصدق او الكذب باعتبارين احدهما باعتبار النسبة كقولنا العالم حادث او قديم وهذا هو الشايع والاخر باعتبار المحمول بان يكون المحمول احدهما مثل ان يقول كل كلامى كاذب فى وقت كذا ويتكلم فيه بكلام غير مطابق للواقع فالاول لا يتصف بالصدق او الكذب الا باعتبار النسبة واما الثانى فيتصف بهما باعتبارين احدهما باعتبار النسبة والاخر باعتبار المحمول فلو اتصف باحد الاعتبارين بالصدق وبالاخر بالكذب لم يلزم اجتماع النقيضين فان نقيض كل شئ رفعه والمفروض اختلاف الجهتين ثانيهما ان اتصاف مهية الخبر باحتمال الصدق او الكذب هل يكون مع قطع النظر عن الخصوصيات او مطلقا الحق الاول فان من الخبر ما لا يحتمل الا الصدق كالواحد نصف الاثنين ومنها لا يحتمل الا الكذب كالواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتملها كما لو قال كلام زيد غدا كذب ولم يتكلم فيه زيد غدا فان القول الاول انما يتصف بالصدق او الكذب باعتبار الكلام الثانى فان المطابقة بالفتح لا يمكن بدونه فبدونه لا يمكن ان يتصف بالصدق او الكذب كالانشاء فاذا انتفى انتفى الاتصاف بهما فلا يتصف الكلام الاول بدون الثانى بالصدق ولا بالكذب ولا يلزم منه ان يكون انشاء فان القسمة الى الخبر والانشاء مع قطع النظر عن الخصوصيات وهذا بالنظر اليها مع كونه اخبارا ضرورة فما قيل ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الواقعية اما على الوجه المطابق وح يكون صادقا او اما على الوجه المخالف وح يكون كاذبا فحيث ينتفى الحكاية عن النسبة الواقعية لا يتحقق الخبر ومامر من قول القائل لا تكون النسبة الذهنية التى هى مدلوله حكاية عن نسبة واقعية اصلا ولم نشر بها الى الخارج بالمطابقة فلا يكون خبرا حقيقة مردود بما مر على ان الخبر ما يكون من شان نسبة الحكاية عن الواقع وهو كذلك الا ترى انه لا يصح سلب الخبر عما مر من قول القائل قطعا وهو من امارات الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول المفهوم من قوله كل كلامى فى هذه الساعة كاذب ان كل ما يتكلم فى هذه الساعة ويكون من افراد الموضوع وهو المضاف اليه فى هذه القضية وهو ما اشتمل على النسبة القابلة للصدق والكذب يتصف باعتبار نسبتها بالكذب لان المحمول فيها كاذب فهذا حكاية عما يتكلم به فيها بعد والمفروض انه لم يتكلم فيها بغيره وهذا الكلام ليس فردا منه كما هو المفهوم عرفا فلا يتصف بالصدق ولا بالكذب لعدم وجود النسبة القابلة لهما وهو نسبة يكون لها خارج تطابقه او لا تطابقه ولو قيل الموجبة المعدوم موضوعها

يتصف

يتصف بالكذب قلنا ليس هذا منه بل مما لا يكون لها نسبة لها خارج تطابقه او لا بمعنى الملكة بل بمعنى السلب والمعتبر الاول لا الثانى اذ المدار عليه عرفا الا ترى ان الموجبة المعدوم موضوعها ليس لها نسبة لها خارج فان قولنا العنقاء موجود له نسبة ذهنية لها خارج بالموافقة او المخالفة كما فى معدوم المحمول بخلاف ما كنا فان قوله كل كلامى فى وقت كذا كاذب حكاية عما لا تحقق له وبدون المحكى لا يتصور ولا يتعقل الاتصاف والفرق ومامر بين الكلام فيما زيد اولم يتكلم فيها الا بالكاذب فان الكلام الاول ح يتصف بالصدق هيئة لكون نسبته مطابقا للواقع وهو ظاهر وبالكذب بالنظر الى المحمول ولكن فى الحقيقة هو صفة للكلام الثانى فانه حكاية عنه وهو متصف بالكذب خاصة فلم يجتمع مطابقة الواقع وعدمها فى شئ واحد من جهة واحدة ولا النقيضان فلا اشكال وكذا فيما قيل الكلام الذى تكلم به غدا ليس بصادق او لا شئ مما اتكلم به غدا بصادق او لا شئ مما اتكلم به غدا بصادق ثم اقتصر فى الغد على قوله الكلام الذى تكلمت به امس صادق فان كلا منهما لم يتصف بنسبة تكون لها خارج فان الاول ينظر خارجها بالثانى والثانى بالاول فلا يكون ذا نسبة لها خارج فلا يتصفان بالصدق ولا بالكذب وكذا فيما قيل بعض كلامى كاذب ولم يصدر عنه كذب اصلا فان الكل الا حكاية والمفروض عدم تحقق المحكى فيبقى نسبته بلا خارج فلا يتصف بالصدق والكذب هذا ولم نتعرض لما للاواخر العلماء ولما فيه مخافة الاطناب والخروج عن وضع الكتاب لافضائه الى التطويل جدا بلا ارتياب تنبيهان الاول ان مبنى المغالطة على اخذ القضية خارجية كما هو المفهوم منها والا فلو اخذت حقيقية لارتفع الاشكال اصلا فى الجميع وهو ظاهر الثانى انه حكى القزوينى عن فاضل خراسان ان هذه المغالطة عرضت على الرضا فاجاب بجوابين لكن لم يحفظا اشارة الخبر عرفا واصطلاحا ينقسم باعتبارات الى اقسام فباعتبار النسبة الخارجية الى الصدق والكذب ولا ثالث كما مر مع الخلاف فيه وباعتبار الاعتقاد الى ما علم صدقه او كذبه ضرورة او نظرا والى ما لا يعلم شئ منهما وهو ينقسم الى المظنون والمشكوك والموهوم صدقا وكذبا خلافا لما عن بعض الظاهرية حيث جعل ما لا يعلم صدقه كذبا وهو ضرورى البطلان لنا مع ذلك خروج العلم عن النسب فتحمل بانفسها المطابقة وعدمها فلا ينحصر فى احدهما فلا ينحصر فى الكذب واعمية عدم العلم من عدم مطابقة الواقع ضرورة واستلزامه امكان الجمع بين النقيضين فيما اخبر بالمتقابلين ولم يعلم حال الجامع وتوهمه ضرورة ولو قيل يلزم كذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل العلم ويكذب كل من يدعى الاسلام اذ لا دليل على ما فى باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة يمكن ان يقال لولا الاجماع والضرورة لقلنا بمقتضاهما فصدقهما بالشرع فلا رد وله لزوم نصب الدليل لو كان صدقا كخبر مدعى الرسالة وجوابه منع اللزوم مط وخبر مدعى الرسالة خارج بالدليل مع ان جعل غيره مثله قياس مع الفارق ثم العلم بالمخبر عنه اما ان يكون ضروريا كالمتواترة وجدا او كسبيا كخبر الله وخبر رسوله وخبر جميع الامة والخبر المحتف بالقرينة العلمية وكل منهما اما ان يحصل من الخبر بنفسه كالمتواتر او من الخارج وهو اما العقل كالكل اعظم من الجزء او الحس وهو اما الباطن والظاهر والعلم بالصدق يتبعه ضرورة ونظرا فان كان العلم بالمخبر عنه ضروريا فصدقه ضرورى وان كان نظريا فنظرى وباعتبار المراد الى ما لا يعتبر الاطلاع به والى ما لا يعتبر فمن الاول ما تعبد بلفظه مط ومن هذا الباب اذكار الصلوة والقراءة فيها والى ما يكون المقصود منه التسبيب لا المدلول اللغوى او

او العرف عاما او خاصا وهو يجري في الانشائيات وفي سائر الافعال في الشريعة وغيرها والى ما يكون المقصود
منه ذلك وهو الشائع المتعارف ومن التسبيب الحكم في الوصية بالجزء والسهم والشيء والمال الكثير حيث صار
الحكم في الاول العشر او السبع وفي الثاني الثمن او السدس وفي الثالث السدس وفي الرابع الثمانين على المشهور
والحكم في النذر في التصدق بمال كثير وفي النذر بعتق كل مملوك قديم حيث صار في الاول متعلقه ثمانين
درهما وفي الثاني من مضى على ملكيته ستة اشهر فصاعدا ومثلها نذر صوم زمان حيث ينزل على خمسة اشهر
واليمين على ستة اشهر ومنه سكوت البكر حيث جعل دليلا على الرضا واخلاء العقد من المهر حيث صار
الحكم فيه مهر السنة ولولاه لما صح شيء منها بل يكفي في الخروج عن العهدة من كل منها باقل منها بكثير وباعتبارات
اخر الى امور منها المتواتر والاحاد وينقسم الاول الى المتواتر اللفظي والمعنوي والثاني الى المستفيض وغيره
وكل منهما الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف ومنهم من زاد القوي وهي الاقسام الاصولية هذا عند
المتاخرين واما القدماء فينقسم عندهم الى الصحيح والضعيف ومن فروعها العالي سندا والمسند والمتصل
والمرفوع والمنعقد والمعلق والنادر ويقال له المفرد والمدرج والغريب اسنادا ومتنا او اسنادا او متنا او
الغريب لفظا والعزيز والمحرف والمصحف والمشهور والشاذ والمسلسل والمزيد على غيره والمختلف والناسخ والمنسوخ
والمقبول والموقوف والمقطوع والمرسل والمعلل والمدلس والمضطرب والمقلوب والموضوع **اشارة في التواتر**
وعرفه صاحب المعالم والبهائي والحاجبي بخبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه الا ان ثانيهم بدل العلم بالقطع
وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها كالعلم بمخبره ضرورة
او نظرا والمراد بما لا ينفك عنه عادة ما يتعلق بالمخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والمخبر ككونه خالي الذهن
وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه والخبر كهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فانه يختلف
الحال باختلافها وظاهر جماعة ان الاضافة الى الجماعة ليست للاحتراز ومنهم من جعلها لاخراج خبر الواحد ولو
كان معصوما والاول اولى لاستلزام جعل الحد تاما بخلاف الثاني فانه يجعله ناقصا واستشكل بانهم شرطوا
في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة
ذلك الكثرة العلم ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل و
قولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم بالقرائن الخارجة من لوازم الخبر من الامور المنفردة يقتضي انه
اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه
في نفي تعيين العدد وان المدار ما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقايع فلا يقتضي ما ذكر من اعتبار الكثرة
فيه ملاحظة مدخلية خصوص الواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق حال المخبرين وخلو ذهن
السامع من الشبهة يلزم ان يكون متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به وجعل الاولى ان يقال انه خبر جماعة
يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وفي الجميع كلام اما في الحد فلان ذكر العلم او القطع مستدرك فان بدونه يفيد
ما افاد معه لظهور النسبة في العلم بل يلزم استدراك قولهم بنفسه فان الظاهر من اضافة الافادة الى الخبر الجماعة
ان يكون ذلك بنفسه كما هو ظاهر ولذا عرفه الآمدي التواتر بتتابع الخبر من جماعة مفيد العلم بمخبره والفخري

بخبر

بخبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وان كان فيهما نظر من جهة اخرى على انه غير مطرد فانه يصدق
على الخبر عن غير المحسوس مع افادة العلم بنفسه كونه متواترا مع انهم شرطوا كون المخبر عنه محسوسا الا ان
يدعوا امتناع العلم منه بنفسه وهو كما ترى واما في الاستشكال فلان مقتضى التقييد بنفسه ان يكون خبر
الجماعة من حيث التقييد بالجماعة افاد العلم وهو يقتضي ان يكون للجماعة كثرة يورث خبرهم العلم فلا يعتبر فيه الزائد
على ما لا ينفك عنه جنس الخبر فاعتبار خصوص الواقعة ان اراد تشخصها وملاحظة صدق المخبرين مطلقا مما لا ينبغي
فان الظاهر ان مرادهم من لوازم الخبر لوازم جنسه لا تشخصه فلا يرد عليهم ما الزمهم به على انه يرد عليه لو ورد
عليهم فانه ما زاد الا ان يكون للكثرة مدخلية في افادة العلم ولا ريب ان فيما ذكروه مدخلية للكثرة في افادته و
كذا لا ينبغي اعتبار خلو ذهن السامع من الشبهة فان المستشكل حكى عن العميد انه ذكر ان هذا الشرط مما اختص به
سيدنا المرتضى ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وظاهره الاعتراف بحقيته فلا يلايم النقض باعتباره على القوم
باسرهم كما هو ظاهر وان كان القول بالاختصاص عندي منظورا فيه فان ظاهر تعريفاتهم يقتضي اعتبار الخلو
عن الشبهة والتقليد والعناد ونحوها فانهم اعتبروا فيها ومنها ما مر بما يقتضيه فان مقتضاها افادة العلم مع قطع
النظر عن الموانع ومنها السبق بشبهة او نحوها فالتواتر مقتض للعلم ومن شانه ذلك فلا ينافي في منع المانع من تاثيره
وبالجملة اما ان يراد من لوازم الخبر ما لا ينفك عنه جنس الخبر فلا يرد النقض بالثلثة المذكورة ونحوها وان
اريد منها اللوازم خصوصيات اشخاص الاخبار وما ليست من لوازم جنس الخبر بل مما ينفك عنه يلزم ورود النقض
بما مر وغيرها حتى يرد عليه ايضا فان غاية ما اعتبروه مدخلية الكثرة فباعتبارها لا يرتفع النقض لصدق التواتر كثيرا شائعا
على ما لا يطلق عليه اصطلاحا ومنها اخبار سلمان وابي ذر ومقداد ونحوها من افراد الخلق بحيث يحصل من ثلثة
منهم العلم وظاهر ان للكثرة مدخلية في حصوله وهو بعيد جدا بل الظاهر انه لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل
وكان المفهوم من القوم ان المتواتر هو الخبر المفيد بنفسه العلم مع قطع النظر عما يزيد على ما لا ينفك عنه
جنس الخبر عادة وغيرها واما فيما جعله اولى فلانه ينتقض طرده بخبرهم في غير المحسوس ولو لم يفد العلم فانه
يصدق عليه الحد بل ينبغي ان يورد على حد الجماعة خبرهم عن غير المحسوس اذا افاد العلم ايضا فانهم كما شرطوا
كثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب شرطوا كون المخبر عنه محسوسا فالنقض مما لا ينبغي ثم المتواتر ممكن
بل واقع ضرورة ويفيد العلم كذلك ولولا الا العلم الضروري بالاخبار بوجود الانبياء والاوصياء والفضلاء
والسلاطين والامم السالفة عن زماننا وبوجود البلاد والعيون والانهار والبحار والجبال والاشجار البعيدة
عنا كالمشاهدات في حصول الجزم بها لكفى والتشكيك فيه يفضي الى التشكيك فيها خلافا لما عن السمنية و
البراهمة حيث انكر ثلة منهم حصول العلم بالخبر مطلقا واخرى بغير الموجود في زماننا وقالوا انما يفيد الظن لقائلنا
الا ان حججهم يفيده مطلقا وفي المعالم نفي الريب عن امكانه ووقوعه وقال ولا عبرة بما يحكى عن خلاف بعض ذوي
الملل الفاسدة في ذلك وكانه لرجوع انكار العلم اليه وذكر حججهم المثبتة لانكار العلم والجواب عنها وذلك خارج
عن وظيفته على ما بني عليها وكيف كان لما قضت الضرورة ببطلان ما قالوه اياما كان لغنانا عن النظر الى شبههم
والجواب عنها ثم هل العلم الحاصل منه ضروري او نظري اقوال ثالثها التفصيل بين ما هو كاخبار البلدان وما هو

كالمسائل العلمية اختاره في المعارج مع احتمال المغايرة فيه وبعض الاواخر وربما نسب الى السيد والشيخ وفيه
نظر ورابعها التوقف في القسم الاول والحكم بالكسبية في الثاني وهو للسيد في الذريعة والذخيرة والشيخ
والشيخ في العدة وابي المكارم في الغنية وبعض الاواخر وخامسها التوقف مطلقا وهو للآمدي ونسبه جم غفير
الى السيد وهو وهم وسادسها ما عن الغزالي وهو ميله الى عدم كونه نظريا او لا ضروريا بل ثالثا وفيه ان كلامه
كما يأتي لا يخرج عنهما بل يرجع الى المشهور والعجب من الفحول حيث نسبوا اليه القول بالنظرية كالعلامة والعبري
والبيضاوي وغيرهم وسابعها ان النزاع كاللفظي وهو للكاظمي حيث ذكره بعد نقل اكثر الاقوال وللاول لو كان
نظريا لافتقر الى وسط ولساغ الخلاف في حصول العلم عنه من غير معاند عقلا ولما حصل لمن لا قدرة له على النظر
كالعوام والصبيان ولامكن الاضراب عنه كسائر النظريات ولا انتفى بالشبهة واللوازم ان لا يعلمه من ترك النظر
قصدا والتوالي باسرها باطلة كما ان الملازمة ظاهرة واورد على الاول تارة بان الاعتقاد يتقوى بتدريج و
القوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك وح للخصم ان يقول لعل حصول العلم اولا بنظر وفكر والان لا يحتاج و
الذهن لم يحفظ كيفية حصوله لعسر ضبطه فتوهم انه حاصل بلا فكر ويرد عليه انه لو تم افضى الى انكار كثير من
الضروريات بل يسند به باب العلوم مط لجريان نظيره او مثله فيها مع ان عسر الضبط غير مسموع بل وجدان الصحيح
حاكم بخلافه فانه يحصل العلم كثيرا بحصول الخبر من دون التفات الى شيء اخر وبالجملة اذا نظر العاقل يجد من نفسه
العلم من الاخبار ضرورة من دون شعور والتفات فيحتمل ذلك ينفي اصلا واخرى بانا نمنع عدم الاحتياج الى
توسط المقدمتين مط نعم يتم ذلك فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواتر على قسمين فمنه ما
يحصل بعد حصول مباديه اضطرارا وبدون الكسب ومنه ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد
ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستطلاع منهم اصولية او فرعية ولا
ريب ان التتبع او استطلاع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يترقى المتتبع على حصول العلم فلاحظ
المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له
القطع بمضمونها وهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين
قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات بخلاف الضروري فالضروري وان كان لا ينفك عن المقدمات
لكنه لا يحتاج الى المراجعة اليها ما دام ضروريا فان كان مراد المش هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان ان كل متواتر
لا يحتاج الى النظر مط فمكابرة والى هذا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك
وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون
مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على
الائمة ع فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وفيه نظر ظاهر فان اقصى ما يلزم مما ذكره
اختلاف بعض المتواترات مع اخرى قبل حصوله واما بعد الحصول فلم يظهر اختلاف ومحصول الكلام ان النزاع
في ان المتواتر اذا حصل هل يتوقف حصول العلم منه الى ملاحظة الشرائط او لا بل العلم يحصل منه ولو لم يلاحظها
ظاهر عدم التوقف كما يشهد به كل من نظر الى متواتر واما الاستدلال بوجود الشرائط على التواتر في المسائل فلا

يستحيل

فلا يستحيل على الخصم وقربه الى القبول وبعده عن الانكار وبهذا المعنى مستدل عليه ولا ينافي ذلك عدم
توقف العلم منه على ملاحظة الشرائط ومع ذلك يمكن ان يقال الشرائط شرائط لحصول الموضوع لا لافادة
العلم فان ما لم يجتمع الشرائط فيه لا يكون متواترا فالمتواتر لا يتوقف افادته العلم على ملاحظة شيء فكلما تحقق
يحصل منه العلم ضرورة ولا يتوقف على النظر ولم يحصل مما ذكره الا الحاجة الى النظر في حصول التواتر احيانا
بان يلاحظ ان كون هذه الاخبار لما كانت مسموعة ومنوطة بالحس وكان مخبرها كثيرين لا يتواطؤن على
الكذب افادت العلم فهذه الامور مما يتوقف عليه وجود التواتر فما لم يعلم حصوله لم يعلم حصوله واما بعد الحصول
فهل ترتب العلم عقليا كان او عاديا من فعل الله او فعل العبد توليدا لم يتوقف الا على حصول التواتر او لا
بل يتوقف على وسط فلم يبين مما ذكره فالفرق بين الضروري والنظري فيما يحصل منه التواتر لا ينفع في المط
اصلا كما عن من العلامات مع ان فيه شيئا اخر وهو ان النظرية تقتضي ان يرتفع العلم بذهول المقدمات فلا يصح
قوله اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات
مع ان هذا لا ينافي كونه ضروريا فان في المتواترات مط مع الذهول عن كونها متواترة يتزلزل القطع ويحتاج الى
مراجعة حصول التواتر وعدمه هذا ونسبة المكابرة في مثل المقام لا يخلو عن اشكال كيف والقول بكون العلم
منه ضروريا نسبه في النهاية الى اكثر العقلاء وقبله كما ان المورد بنفسه نسبه الى المش وكثير منهم الى الجمهور
ولا ريب فيه واما ما ذكره عن السيد فيحتمل ان يراد منه قسمة التواتر بالنظر الى حصوله الى الضروري والنظري
بل هو ظاهر فيه ولا سيما في محله وقوله مثل العلم بمعجزات النبي ص الى ان قال فنقطع على انه مستدل عليه يعني
بالنظر الى حصول التواتر فيه ولم يرد ان العلم بالمعجزة بعد حصول التواتر مستدل عليه وبالجملة مقصوده ان
العلم بالمعجزة ليس كالعلم بوجود مكة فان التواتر في الاول يحصل بالاستدلال ولذا يمكن انكاره من البعض بخلاف
الثاني فان التواتر فيه ضروري لا يحتاج الى الاستدلال ولذا يعد المنكر فيه مكابرا او سوفسطائيا ودون ذلك
ثم جعل القسم الضروري محل الخلاف باعتبار حصول العلم فقال والذي نصره وهو الاقوى في نفسه في الذخيرة
والشافي التوقف بين القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او نظري وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين
وجعل النزاع في ان العلم منه هل هو حاصل من فعل الله عادة او من فعل العبد فيكون مكتسبا له ولذا نسب اليه
التوقف قول الفريقين كالعلامة والعميدي والآمدي والفخري والبيضاوي والشيرازي والعضدي والحاجبي
والعبري وغيرهم الا انهم اطلقوه ونسب المحقق اليه والى الشيخ التوقف في اخبار البلدان ونحوها والقطع بان العلم بالاخبار
الشرعية المتضمنة لمعجزات الانبياء والائمة ع وغير ذلك من المذاهب المتواترة كسبي وكلام السيد في الذريعة
والذخيرة يوافقه بل صريح فيه ولا يحتمل الخلاف فنسبة القول بالتفصيل اليه كما في العدة لا يوافق ما مر بل الظاهر
كونه وهما والعجب من المازندراني حيث نسب توقفنا السيد الى نقلهم وقال لكن له تفصيل لم احد من غيره مع انه
مذكور في العدة والغنية مع توقفهما الجميع في القسم الاول وتصريح السيد بكسبية الثاني دونهما واورد على
الثاني بمنع الملازمة اذ تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية واما ما مقدماتها
ضرورية كعلم الحساب فكلا فلعل المتواتر منها لا بد في نفيه من دليل ويرد عليه انه على هذا لو كانت احدى مقدماته

نظرية لكفى على انها جلها او كلها نظرية كعدم تجويز الكذب على جميع المخبرين وعدم تواطئهم عليه وعدم استلزام جوازه على البعض جوازه على الكل وعدم الاشتباه لهم ولو كان في الحس الى غير ذلك وبه يندفع ما قيل يجوز ان يكون من النظريات الجلية التي لا يتطرق اليها المخالفة والنزاع كالحسابيات والهندسيات مع نظريتهما مع انا الطعن في البراهين الهندسية غير عزيز كما وقع من المحقق الدواني في نصرة صاحب المواقف في الحكم بان الكلية غاية غلطة كل من المتمهرين بقدر ما بين المركزين ردا على المشهور حيث حكموا بكونها ضعفين له بانها مخالفة للوجدان ومثله اثبات الطفرة بقضية احد المواد وكانه لذا لم يلتفت العلامة والمتصدي الى الايراد مع سبقه عليهما ثم ان الاخير على الحجة ولو ادعى ذلك مدع لم يبعد بهتا ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة وكان لدفع ذلك فاورد بانه ان اريد بالمكابرة انكار الضروري فدعوى كون ما نحن فيه من هذا القبيل عين المدعى وان اريد ما يتناول النظري الجلي الذي لا يتطرق اليه الغلط والخلاف فيتناول نظريات تلك العلوم فالايراد غير مندفع بذلك فتدبر ويمكن ان يقال له اختيار الاول ويمنع كونه عين المدعى بل يستلزمه فلا اشكال على ان ما مر جميعا يرد على سائر الضروريات فيكون من التشكيك فيها وبما مر يتبين ضعف ما اورد على الثالث بانا لا نسلم ان الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بخبر المتواتر ليس لهم اهلية النظر في مثل هذا العلم وان لم يكونوا من اهل النظر فيما عداه من المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوهما وذلك لان العلم النظري ينقسم الى ما مقدماته المفضية اليه نظرية فيكون خفيا والى ما مقدماته المفضية اليه ضرورية وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون العلم بخبر المتواتر من القبيل الثاني دون الاول فلا يمتنع ان يكون العلم باحوال المخبرين التي يتوقف عليها العلم بخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ويكون العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضروريا وانما يتم الحجة المذكورة ان لو بين ان العلم بخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية وذلك مما لا سبيل الى بيانه وكذا على الرابع بان الذي يمكن الاضراب عنه هو العلم المفتقر الى المقدمات النظرية واما اللازم عن مقدمات حاصلة بالضرورة فلا وكذا على الخامس بان المنفي بالبديهة العلم النظري الذي مقدماته نظرية لا الذي مقدماته ضرورية وللقول الثاني انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء كغيره من الضروريات ولعلم بالضرورة انه ضروري لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه كيف حصل محال ولما احتاج الى وسط مع ان العلم بالمخبر لا يحصل الا بعد ان علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا حامل لهم على الكذب وانه لا يرتفع القوة عن خبر الله تعالى وخبر رسوله بل هو مماثل او ادنى والعلم بهما غير حاصل بالضرورة فما هو مثله كذلك والادنى اولى وفي الاولين منع الملازمة اما الاول فيكفي فيه ما قاله اللاادرية بل السوفسطائية بل من ينكر الحسيات خاصة بل البديهيات كذلك بل وغيرهم من نقله كما لا يخفى على من نظر الى كتب المتكلمين بل وغيرها مما يعلمه العقلاء في الفنون العلمية واما في الثاني فلان العلم بالموصوف لا يستلزم العلم بالصفة فيمكن الاختلاف مع انه معارض بمثله وفي الثالث منع بطلان التالي ويرد على ما ذكره في بيانه انه كثيرا ما يحصل العلم بالمخبر مع عدم الشعور بالمحسوسية وامثالها ضرورة وبل العلم بها ربما يحصل من العلم بالتواتر قطعا بل هو المطرد فان المخبر باقي متزمتين يفيد العلم والتواتر مما يحصل لكافة الخلق وهم لا يعرفون الشروط ولم يسمعوها وانما الشروط امور استنبطها الفضلاء بمزيد تدقيق نظرهم ومع ذلك قد

لكن

قد سمعت كونها شرائط الوجود فالكلام في العلم الحاصل من التواتر وما ذكر فيما يتوقف عليه حصول التواتر به فلا ينافي كون العلم من التواتر بالمخبر ضروريا فان المقصود ان العلم الذي يحصل عقيب التواتر ضروري فما لم يجزم بحصول الموضوع لا يترتب عليه العلم نظرا او ضرورة وبالجملة العلم لا يتوقف على العلم بل على الحصول ولو توقف لكان العلم متوقفا على وجود التواتر ووجوده يتوقف على العلم وعلى هذا يمكن ان يجعل النزاع لفظيا فان من قال بالنظر لم يرد ان العلم الحاصل به من التواتر بعد العلم بحصوله نظري بل يقول ان العلم بالتواتر نظري فانه يتوقف على العلم بالشرائط وظاهر انه لا يستلزم نظرية العلم الحاصل منه وبطلانه ضروري لحصول العلم بالتواتر كثيرا من غير نظر والتفات ومع ذلك لو كان حقا لا يستلزم صحة القول بالتفصيل لا النظرية مطلقا وفي الرابع المنع من عدم الزيادة على انه قياس وقياس مع الفارق هذا ومنتهى الى اشكال على القولين وهو ان شيئا مما مر لها لا يفيد الكلية فانه يمكن وجود الاخبار المتواترة النظرية فنقول لا ريب في ان الاعتقاد يتدرج عند توارد الاخبار بامر على فترة حتى ينتهي مراتب الظن ويصل الى اول مراتب العلم ثم يتدرج الى ان يصير ضروريا فاول مراتب العلم ان يتوقف حصوله على ملاحظة شرائط التواتر ثم يتدرج الى ان لا يحتاج اليها بل بنفس اخبارهم يحصل العلم ضرورة فالخبر انقسم الى ما يتوقف حصول العلم منه على ملاحظة الشرائط في المخبرين والى ما لا يحتاج اليها والاول ينبغي ان لا يشك في نظريته لان حصول العلم منه يتوقف على النظر فانه لولا النظر لا يحصل العلم والآخر لا يتوقف عليه فلا يطرد ومع ذلك يمكن ان يقول ارباب النظر ان مدار الامر على اول مراتب حصول التواتر وهو انما يكون بالنظر كما عرفت فتحقق لا يمكن الا بالنظر واما بعد ان يتجاوز الى الضرورة فلا يصح بناء الامر عليه فان صح صح والا فلا فكيف كان يمكن ان يكون مبناهم على هذا وعلى اي حال بذلك يبطل القول بالضرورة مطلقا ويلزمهم اخراج ما مر من الاخبار النظرية عن التواتر ولم نر احدا التزمه ومن هنا انقدح وجه للتفصيل فان المتواتر بالنسبة الى حصول العلم منه انقسم الى النظري والضروري فيما مر يتبين ما في كلام الغزالي في المستصفى من ان النظري هو الذي يجوز ان يعرض فيه الشك ويختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس له من اهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد وجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ووجود الشافعي فان عنيتم بكونه نظريا شيئا من ذلك فننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان احديهما ان هؤلاء مع اختلاف احوالهم ومع كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبتني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلم ولا بد وان يشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم وان لم يتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعر به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعوره به وانما نقلناه بطوله مع كونه خلاف وضع الكتاب لكثرة اختلاف العلماء في النقل عنه مع ان الظاهر ان الكل مبني عليه وانما لم نتعرض لحقيقة ادلة الجدوى فيه وكيف كان ينقدح من جميع ما مر جميع سائر الاقوال مع جوابها فلا نطول بذكرها ورده فانه يجر الى تطويل بلا طائل لاتفاق الكل على انه يفيد العلم ولا ثمرة تعتد بها على النظرية والضرورية الا مثل كفر منكره وعدم قبول توبته ظاهرا بل باطنا في قول

وقتله وضعها تنبيهات الاول قال بعض الاجلة قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم
وجود المخالف بالمتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا
وهم لم يروا الناقلين عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل بها التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول
التواتر فى نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على
ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبنى على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة و
عدم وجود مخالف فى ذلك فى العصر ولا نقل عن سلف فى غيره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على
المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب
لا من باب التواتر بل الذى يحصل لنا من باب التواتر فى هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب
لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت فى بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا فى الاخبار
حتى حصل القطع ويرد عليه ان الفرق بين علمنا بالهند والصين والزلزلة المذكورة جزاف بل الجميع من باب
واحد قطعا ولا نحتاج فى شىء منها الى الرواية عن السلف كاخبار الحجاج والتجار بوجود مكة والهند والسند
فعلمنا بالجميع من جهة التواتر ليس الا بلا مرية وان لم نكن ملتفتا وشاعرا بالفعل نعم يمكن تحقق وجود الجميع
بما ذكره فلا يصح قوله ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل عصرنا مجمعون على ذلك بل لا
يصح ذلك بالنسبة الى رستم وحاتم ايضا فان علمنا بوجودهما وان كان بكثرة التسامع والتظافر من دون
ان يتميز فيه طريق عن طريق بل ولم يروا اهل عصرنا عن سلفهم الا ان من ذلك يحصل لنا العلم بان ذلك كان
متواترا والا لما ينتهى الى ذلك ولو قيل يمكن ان يكون ذلك لاجل استنادهم الى اخبار نبى او وصى قلنا
كثيرا ما نعلم عدمه كوجود رستم وبالجملة الاتفاق من حيث هو لا يفيد العلم لكونه اعم كاتفاق الفلاسفة ونحوه كما
مر وان امكن ان يتفق فعلم انا التواتر بشىء والعلم به بشىء اخر فالعلم بالتواتر ربما يحصل بالتواتر وربما يحصل
بغيره فان الطريق الى الشىء لا يستلزم ان يكون بنفسه ومنها كثرة التسامع والتظافر والتسلسل وكثير من
المتواترات من هذا الباب ومنها متواترات اللغة وغيرها ولا يصح ان يجعل ذلك من قبيل الاجماع على المسائل
فانه لا يكشف عن التواتر ولا يستلزمه بخلاف هنا ولا قائل به احد هناك بل هو امر معقول لا محسوس ولا
امل بحصولها مع انه يمكن ان يكون الاتفاق فى الاجماع نشا من وضوح الماخذ وقرائن اخر خارجية افاد الجميع
العلم ولو لم يكن الامام ثم اخلاو الا فالامر اظهر الى غير ذلك فتلخص ان كثرة التسامع بالشىء اعم من ان يكون ذلك
متواترا كما ان المتواتر اعم منه والعلم بالتواتر اما يحصل بنفسه او بغيره ومنه متواترات اخبارنا غالبا فانه و
ان انتهى سلسلة الاسانيد الى المشايخ الثلث والكتب الاربعة ليست عدتها التواتر لكن كثيرا ما يكون طرقهم وجهاتهم
اكثر مما يعتبر فى التواتر وهم يتفقون فى النقل عنه فيحصل العلم بعدم اشتباههم فيما نقلوه من الرواة وهم اكثر من عدد
التواتر فيجزم بتواتر الخبر ويكفى ح لو كان مساويا له الى غير ذلك ولذا ترى ان اكثر المتاخرين كثيرا ما يدعون تواتر
حديث مع ان اسانيده ينتهى الى المشايخ الثلث ولم يرد عليهم احد والعجب من صاحب المعالم حيث انكر التواتر
فى اخبارنا ومن اوجب انكر تواترها فى الكتب الاربعة الثانى ان اطلاق التواتر انما ينصرف الى اللفظى وهو ما

وربما يطلق مقيدا فيقال متواتر بالمعنى او متواتر معنوى وهو ما اذا تكثرت الاخبار فى الوقايع واختلفت
فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها تضمنا او التزاما حتى حصل العلم بالقدر المشترك فخرجت
المتوافقة بالمطابقة ومنهم من خص الدلالة بالتضمن كالعلامة فى التهذيب والابكى فى شرح المنهاج ولكن
الاكثر على الاول وهو الحق لعدم الفرق بينه وبين الالتزام فيما كنا فيه وكان ذلك منهما اختصارا لا اختيارا
ومثلوا له بوقايع على عليه السلم فى حروبه من انه هزم فى خيبر كذا وفعل فى احد كذا الى غير ذلك و
وقايع حاتم فيما يحكى من ضيافاته وصلاته من فرس وابل وعين وثوب واوردوا بان الشجاعة والسخاوة ملكتان
نفسيتان ولا يدل شىء منها عليهما ومع ذلك هما غير محسوستين مع اشتراطهم فى التواتر كون المخبر عنه محسوسا
كما ياتى وزاد بعضهم ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات
ذلك ويرد على الثالث ان وقايع حروب امير المؤمنين عليه السلم كلا او جلا تدل بالالتزام على الشجاعة باعتبار
اشتمالها على تكرر الحملات والاستقرار فى الحرب وعدم الفرار ونحوها مما لا ينفك تنفك الشجاعة عنها نعم
يشكل ذلك فى وجود حاتم حيث ان ما رايت مما حكى عنه احادها لا يدل على الجود بل على العطاء فلم توجد اخبار
تتكرر فيها المعنى المشترك فى واقعة واحدة بل المجموع ليس قطعيا فلا يكون لازمه قطعيا الا انه يحتمل اكتفاء
بعضهم بما لو حصل الدلالة من المجموع بالعادة لا من واحد منها ولو ظننا بان يعلم من المجموع ان صدور ما صدر
من احاد الافعال من اجل الشجاعة والسخاوة وان لم يعلم بصدور كل واحد لانه يرد عليه ما مر ولا يلايم كلام القوم
فانه لا يصدق عليه ما بنوا عليه من وجود القدر المشترك المتكرر وما مر يبين ما فى الاول من وجود الدلالة على
الشجاعة بما مر ودونا السخاوة نعم ان اكتفوا فى المحسوسية من المؤثر بالاثر ورد الثانى لكن انت خبير بشيوع التمثيل
بينهم بما مر وهو يقتضى الاعجبة عندهم ومنهم من جعل المتواتر بالمعنى امثالها بالحقيقة ما هو ملزوم لها وهو
الاثار واللوازم لو كانت معلومة فيتطرق الاستدلال بالملزوم على اللازم وهو خلاف ظاهر الاكثر وعد شىء من ذلك
من المناقشة فى المثال مع ما مر من الشيوع غير ملايم ومنها اخبار معجزات نبينا والائمة عليهم وزهد على ع
واخلاقه الكريمة ثم جعل العلامة العلم فيه باعتبار صدق جزئى واحد من الجزئيات والعضدى باعتبار العادة
لا صدق واحد منها وتبعه التفتازانى الا ان الاول جعل دلالة كل جزئى بالتضمن والالتزام واختاره الثالث
بخلاف الثانى فانه لم يجعل كل جزئى دالا على المعنى المشترك على ما هو المحصل منه والفخرى جعل الدلالة فيهما بعد
ان مثل بما روى من عطايا حاتم تبعد فى جعل الدلالة فى ثانيهما بالتضمن ثم جعله اقوى معللا بان المرة الواحدة
لا تثبت السخاوة وهو كما ترى لا ان يرجع الى ما ياتى والحق ان تواتر القدر المشترك يستلزم تواتر واحد منها والا
لم يتحقق الجزم بالقدر المشترك الا ان ذلك لا يستلزم العلم به لعدم لزوم كون دلالة شىء منها عليا مع ان كل واحد منها
احاد والمفروض العلم بالقدر المشترك فظهر ان العلم به لا يحصل الا بالعادة هذا فى غير كلام العضدى واما فيه
فلا يمكن الا بالعادة لعدم وجود القدر المشترك فيها فى الاحاد الا انه يرد عليه عدم حصول التكرر فى المخبر عنه
فلا يدخل فى المتواتر بالمعنى وغير ذلك مما ياتى لكن هذا امر اخر ثم بما مر من حد التواتر وسوق كلام القوم فى بيان
التواتر المعنوى واطراف كلامهم يتضح خروج المتواتر المعنوى عن المتواتر اصطلاحا فضلا عن البشارة والحاجة

الى التقييد فى الفهم فى الثانى دون الاول كالماء بالنسبة الى المضاف لكن يلزمهم ان يشترطوا فيه ما اشترطوا
فيه فان المناط فى الاشتراط وهو حصول العلم مشترك فما لم يشترط هناك لا يشترط هنا ثم قسم بعضهم المتواتر
بانه ان كان هو اللفظ فذلك هو المتواتر لفظا وان كان هو المعنى فهو المتواتر بالمعنى سواء كان تمام المعنى كما اذا
كانت الالفاظ مترادفة او قدرا مشتركا وان كانت المعانى متباينة وفيه ان كلامهم فى المتواتر بالمعنى يابى عن
شموله لما اختلف بالترادف لحصرهم اياه فيما يشترك بالتضمن او الالتزام فيلزمهم ان يكون المتواتر باللفظ
عندهم اعم من المتحد باللفظ او المختلف بالترادف او يكون القسمة مبنيا على الاغلب او التغليب فما قيل ان
المتواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب المعنى فقط او بحسب اللفظ فقط والاول مقدم حكمه والثانى لا يعقل والثالث متعلق
البحث ليس على ما ينبغى واخصر منه بان الاخبار اما ان يتواتر باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث
او بعضه او بلفظين مترادفين والفاظ مترادفة او بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم
والاخرى بالمنطوق وان اختلفت الفاظها ايضا او بدلالة تضمنية على شئ مع اختلافهما بان يكون ذلك المدلول
التضمنى قدرا مشتركا بينها او بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامى قدرا مشتركا بينها او تتكاثر بذكر
اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء كاخبار غزوات على عليه السلم وعطايا
حاتم وذلك يتصور على ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة والفرق بينه وبين
سابقه ان الدلالة فيه مقصودة جزما بخلاف هذا فانه قد لا يكون بيان الشجاعة فيها مقصودا اصلا وان دل
عليها تبعا وان يذكرها لا بحيث يدل على الشجاعة والسخاوة ثم جعل جميع اقسام التواتر ان يدل احاد الاخبار
على شئ يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشئ القطع بحصول ذلك الشئ وذلك هو ما عدا الوجه الثانى
من السادس وان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شئ وكانت مقطوعا بها وهذه الاقسام غير حاصرة
بل بعضها متداخلة كما لا يخفى فضلا عن اشتمالها على ما لا يشمله كلام احد الا العضدى كثانى قسمى السادس
مع احتمال كلامه نفى الدلالة عليها اى الاعتراض على المص حيث قال فالمعلوم ما اتفقوا عليه لعدم وجود المتفق
عليه بينها على هذا التقدير كما يانيه حصر القوم فى غيره اشارة اختلفوا فى شرائط التواتر بعد اتفاقهم على
اعتبار ما فيه فى الجملة فحصرها بعضهم فى الثلثة ان كان الاخبار بلا واسطة كابى المكارم وهى ان يبلغ المخبرون
من الكثرة الى حد لا يجوز معه فى العادة اتفاق الكذب منهم فى الخبر الواحد وان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب
جامع من تواطؤ وما يجرى مجراه وان يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عما اخبروا عنه وان كان بواسطة اعتبر فيها
ايضا ما تقدم واخر حصرها فى الثلثة واطلق كالعضدى لانه عد الاولين واحدا وجعل ثانيها ان يكون اخبار
هم مستندا الى الحس وثالثها استواء الطرفين والواسطة واحتمله كلام الحاجبى وان يكونا الاولان اثنين
وفى منتهاه زاد ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر عنه ووافقه الشيرازى وحصرها اخر فى الاربعة
كالمحقق فاعتبر من الاول ثانيها ومن الثانى الاخيرين وان يخبروا عما علموا لا عما ظنوه واخر فى الخمسة كصاحب المعالم
فجعل بعضها فى المخبرين وهو الثانى من الاول والاخيران من الثانى وبعضها فى السامعين وهو ان لا يكونوا عالمين
بما اخبر عنه اضطرارا وان لا يكونوا قد سبقوا بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفى موجب الخبر ومثله الاحكام الا

الا انه بدل الاخير بما مر من المنتهى واخر فى السبعة كالعلامة فى نهايته فزاد على الاخيران يكون المخبرون عا
عالمين بما اخبروا به لا ظانين وثلة اعتبروا العدد فمنهم من عينه ومنهم من جعله غير معلوم لنا ومعلوما فى علم الله
كالغزالى والفخرى فى المستصفى والمحصول الا انهما جعلا الشروط اربعة فاولهما جعل ثانيها الاخير وثالثها
تساوى طرفيه والوسط ورابعها ان يكون علمهم ضروريا مستندا الى الحس وثانيهما جعل ثانيها وثالثها ما مر
من المعالم للسامعين ورابعها ان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا عنه وعلى الاول اختلفوا على اقوال كاثنى عشر
وعشرين واربعين وسبعين وثلثمائة وبضعة عشر وعدة بيعة الرضوان وانكر الباقلانى افادة الاربعة
العلم وتوقف فى الخمسة وقال الغزالى كم من الاخبار نسمعها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم فهو ايضا
ناقص لا يشك فيه وثم اقوال اخر كاعتبار الاسلام والعدالة او النسب والدين والوطن او ان لا يحويهم
بلد او يكون فيهم المعصوم ونسب هذا الى الشيعة وهو فرية بلا مرية او اشتباه بالاجماع وعزا لليهود ان يكون
اهل فيهم اهل الذلة وقبل الخوض فى المطلوب ينبغى ان ننبه على ان الشرطية تختلف باختلافهم فى نظرية افادة
العلم وضروريتها فمن قال بالاول جعلها شرطا لها فيلزم تقدم العلم بها للعلم بالمخبر عنه كما يلزمهم ان يقولوا بكونها
شرطا لتحققه ايضا ومن قال بالثانى جعلها شرطا لتحققه خاصة فالعلم بالمخبر عنه يتوقف على وجودها ويمكن
منع الاول بان النظرية لا تستلزم حصر الطريق للعلم فى هذه الشرائط لاحتمال ان يحصل العلم بامور اخر اذا عرفت
هذا فنقول لا ريب فى مدخلية الاربعة الاول فى تحقق التواتر فان للكثرة اثرا ظاهرا فى تحققه بحيث اذا ارتفعت
ارتفع وكذا ينافى احتمال كذبهم بالمواضعة وغيرها ومنه احتمال الالتباس والشبهة افادة العلم مع اعتبارها
وكذا عدم وجود الشرائط المذكورة فى كل طبقة لو كانت متعددة وعليه ينزل اطلاق اعتبار استواء الطرفين
والواسطة هذا ويبقى الاشكال فى ان الثلثة الاول راجعة الى شرط واحد وهو نفى احتمال الكذب مطلقا
لو لاه لزاد عنها لزوم نفى الكذب سهوا او نسيانا فلا وجه لجعل خصوص كل منها شرطا ومنه تخصيص نفى الكذب
بالتواطؤ الظاهر فى المواضعة كما فى كلام غير واحد هذا ويمكن ارجاع الاربعة الاول الى شرط واحد ولو كان فيه
واسطتان او وسائط كما لا يخفى وايضا يلزمه اما عدم اعتبار كون المخبر عنه محسوسا او لزوم ذكره والاول
خلاف المعروف بينهم وان كان له وجه وجيه وقد سبق ويكفى ان احتمال الاشتباه ان كان قادحا لما امكن تحصله
مطلقا والا فلا فرق غاية الامر ان احتمال الاشتباه فى المعقول اكثر وهو لا يستلزم امتناع حصول العلم فيه غايته الا
ان يحتاج هنا الى كثرة لا يحتاج هناك فهذا لا يفيد المدعى ومنه اخبار الانبياء والاوصياء عليهم السلم مع
قطع النظر عن عصمتهم والفضلاء والعلماء باسرهم بوجود الصانع ووحدته وعدله ولو قيل يمكن هو افتقاد للشئ
واكتفاؤه بغيره نظرا الى كونها ولو بالاخير مغنية عن كون المخبر عنه محسوسا فانها ان استلزمته اغنت عن ذكره
والا فلا يشترط لافادة العلم بدونه قلنا اعتباره مبنى على ان خصوص كل من المخبر والمخبر عنه من حيث هو مع قطع النظر
عن الاخر له مدخلية فى تحققه وايضا يمكن ان يقال ينبغى ان يزيد الاخيرين ما مر من المعالم فانه لو كان السامع
عالما بالمخبر عنه ضرورة استحالة حصول العلم فانه لو افاد لكان اما عين الحاصل فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فيلزم اجتماع المثلين مع انه لا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل او لا لعرضه ضروريا والضرورى يحتمل

ان يتقوى بعزم كما ان سبق الشبهة او التقليد يمنع من حصوله لان ما قرر في اذهانهم اقتضى اعتقادا منافيا
يمنع عن تاثير ما تواتر فيه لكن يرد عليه ان الكلام في شرائط التواتر وهما ليسا منها لعدم توقف حصوله عليهما
غاية الامر توقف حصول العلم للسامع عليهما وهو لا يعتبر في حقيقته فانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم مثلا فالمعتبر
افادته العلم ولو بالفعل من حيث هو وليس مقتضاه ازيد منه وهو حاصل ولا ينافيه قصور ادراك السامع ولا
لزم بمثله سلب دلالة الالفاظ وفساده ظاهر وان ابيت قلت المتواتر ما يكون من شانه الافادة لا يحتاج
اليهما ايضا لذلك ومنه يبين ما في زيادة المنتهى واما اعتبار كون المخبرين عالمين لا ظانين فيمكن ان يقال
اذا لم يكن بعضهم او كلهم عالمين لا يصدق على اعلامهم الخبر اصطلاحا لاعتبار العلم في الخبر فيكون خارجا من هذه
الحيثية فاذا نظر المذكور من القرائن الخارجة عما يعتبر في المتواتر فلا يكون الخبر المذكور متواترا وان افاد العلم
ثم لا يشترط كونهم عالمين في الواقع بل لا ينافيه كون بعضهم كاذبا في اعتقاده فكيف اذا كان ظانا وبه يبين وجه
للقطعية النزاع فانه قيل لا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين
عالمين ما لا ينبغي واورد على العضدي بعد ان ابطل الحاجة الى اشتراطه قائلا بانه لا يمتنع ان يكون بعضهم
مقلدا او ظانا او مجازفا وان اريد علم البعض فهو لازم بانه لو كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم
لاغنى اشتراط الاول عن الاخيرين وذلك لانه اذا كان المخبرون بلغ عددهم حدا يمتنع العقل تواطؤهم على الكذب
لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة ولو تحقق الاول ولم يتحقق واحد منهما علم ان
اشتراطه غير صحيح لان التواتر يحصل بدونه وذلك لان المعيار في تحقق التواتر عند الكل ان يبلغ عددهم حدا
يمنع العقل تواطؤهم على الكذب عادة ويرد عليه ان استلزام الشرط الاول استواء الطرفين والواسطة ممنوع
فانه ان اراد من الشرط الاول بالنسبة الى جميع الطبقات فلا لازم حتى يستلزمه بل الشرط بنفسه يعم الجميع وان
اراد بالنسبة الى الطبقة الاولى فلا استلزام لامكان تحقق الوصف لها والعلم به يتوقف على العلم بثبوته لسائر
الطبقات والا لم يكن متواترا بالنسبة اليهم وان كان ثبوته للاولى علما فان مجرد العلم بالمخبر عنه لا يلزم التواتر
بالنسبة الى جميع الطبقات وان لزم العلم به فان التواتر شيء والعلم به شيء آخر فربما يكون العلم به من غير طريق التواتر
ومع ذلك لو سلم الاستلزام مطلقا بان يقال الحكم بامتناع الكذب على الطبقة الاولى يستلزم الحكم بامتناعه على
سائر الطبقات والا يلزم جواز الكذب على الاولى والمفروض خلافه قلنا لا يلزم منه كون عدد سائر الطبقات
عدد التواتر كما هو ظاهر وهو المقصود من الاستواء هذا اذا اعتبر الشرط الاول بالنسبة الى الطبقة الاولى
والا فلا استلزام مطلقا واما الكلام في اشتراط المحسوسية فقد سبق نعم في جعله من شرائط المخبرين مسامحة فانه
ان كان شرطا فشرط المخبر عنه لا المخبرين ومنهم من جعل المراد من الشرط الاول من الحاجبين اتفاقهم عمدا و
المواضعة بينهم على الكذب قال ويشعر به ذلك لفظ التواطؤ في العرف ويدل عليه ايضا كلام الشارح عند
ذكر الشروط الفاسدة حيث قال لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وان يكون فيهم اهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم
عادة فانه صريح في ان المراد التواطؤ العمدي اذ المذكورات لا دخل لها في التواطؤ الاتفاقي فهذا الشرط لرفع احتمال
الكذب العمدي والاستناد الى الحس لرفع الاشتباه والشرط الثالث لحصول العلم باصل الواقعة التي بينها

وبين

وبين المنقول اليه واسطة او واسطتان ويرد عليه انه لو كان الامر كما ذكره لا ينحصر الشرائط فيما ذكر فان
مجرد نفي احتمال الكذب عمدا وكون المخبر عنه محسوسا لا يلزم العلم للمنقول اليه فان احتمال السهو والنسيان
والاشتباه لا يرتفع بذلك فان الاشتباه يقع كثيرا في المحسوسات ولذا اعتبر في المحصول كون المخبرين مضطرين
الى ما اخبروا عنه معللا بان غير الضروري يجوز دخول الالتباس فيه بل ينبغي ان يكون اشتراط المحسوسية
لاعتبار امكان حصول العلم والكثرة لاجل رفع الكذب مطلقا ولا ينافيه ما ذكره من كلمات الشارح فان
كون تلك الشرائط لانتفاء احتمال الكذب عمدا لا يستلزم عدم الحاجة الى اعتبار نفي الكذب سهوا مثلا و
لا ينفع في اتمام مادامه فهم العرف في التواطؤ فان المثبت للعموم ليس منحصرا فيه في كلامه بل قال يمنع الاتفاق
بينهم على التواطؤ على الكذب والاتفاق يحتمل التواطؤ الاتفاقي من جهة عموم الاتفاق او ارادة المصادفة
او الفجاءة خصوصا في كلام الحاجبي فانه لم يذكر لفظ بينهم وبه يصير ظاهرا فيه ومنهم من قال الكثرة التي شرطوا
فيه ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية
لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم
وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق
التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فاي معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا
الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا
افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى
ويرد عليه انا نختار الشق الاول فنقول اختلال التعريف غير مضر فان الشرط من القوم والتعريف من جماعة
منهم ولا اصل فيه الحاجبي فلا يرد بعضهم وهو خلاف مقتضى كلامه ومع ذلك الاختلال ممنوع فان قولهم
خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قرينة فان التقييد بنفسه لا يصح الا اذا افاد الخبر بالاضافة العلم وهو
لا يتحقق الا اذا كان للجماعة كثرة تفضي الى العلم والا لم يفد خبر الجماعة بنفسه العلم بل بالخارج فيا دلالته
على ذلك قوله اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا حاجة الى الكثرة قلنا
هذا يصح لو اريد من لوازم الخبر لوازمه الشخصية وهو غير مراد قطعا والا لزم ان يكون خبر الثلثة متواترا
وليس كذلك وبه اعترف المورد مع ان ذلك غير مفهوم من الحد فان الخبرية كلي كالمحدود فقولهم بنفسه
يفيد تقييد الكلي بما لا يخرج عنه ولا ينفك ومنه لوازمه الشخصية او يكون اخص منه فلا يدخل اللوازم
الشخصية فيه قطعا مع انه بعد وضوح المراد لا يحسن امثال ذلك وبه يبين ما في بقية كلام المورد فمن
اراد الاطلاع عليه فليراجعه وملخصه ان من اشتراط الكثرة اما ان يراد الكثرة المطلقة باعتبار الجعل و
الاصطلاح او المبينة وعلى التقديرين اورد ما يندفع بما مر واوجه ما على التقدير الثاني وهو انه ان اريد من
امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا
يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا
من القرائن اللازمة للخبر ايضا مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما وفيه ان

لوازم الخبر لما كانت باعتبار ما لا ينفك عنه الخبر بما هو خبر كليا لا شخصيا فلا ينافى التقييد بنفسه ولولاه
لزم ان يكون الثلثة مما يمكن تحقق التواتر بها مع انه لم يقل به احد بل لم يقل احد منهم بالاربعة وبالجملة لوازم
الشئ التى لا ينفك عنه عادة لا تخرج عن الشئ عرفا وبناء التقييد عليه وكيف كان لا مفر عنه وان لم تحسم
مادة الشبهة اما نفى المعيار المعين فلا يصح فانه مع قطع النظر عن لوازم الخبر اما ان يفيد العلم اولا فالاول
متواتر والثانى غير متواتر فله معيار معين واما كونه خلافا للاصطلاح فكلام اخر ومع جميع ذلك فشان التعريف
لا ينافى الشرطية ولا سيما اذا كان من بعضهم هذا والترديد بين الاطلاق والتقييد مع عدم احتمال الاول
والاتفاق على الثانى كجعل الاول باعتبار الاصطلاح دونه مما لا ينبغى وشبه سائر الاقوال ولا سيما ما
يتعلق بالاعداد واهيه فلا يليق تعرضها ولا جوابها اشارة فى خبر الواحد وعرفه فى المبادى بما يفيد الظن
وان تعدد المخبرون وينتقض طرده بالمتواتر فانه يفيد الظن بالمراد وان كان صدوره علميا وعكسه بالخبر المحفوف
بالقرينة العلمية وبما لا يفيد الظن مما يكون مظنون الكذب او مشكوكه ومنه يبين ما فى النهاية من انه ما لم يفد
العلم من الاخبار بلغ المبنة حيث زاد عليه مع افادة الظن لانتقاض عكسها بالمحفوف بما يفيد العلم وعكس
الاخير بما لم يفد الظن كخبر الكذوب بل الفاسق فانه لا يفيد الظن كثيرا كما يبين ما فيما عن بعض العامة من انه ما
افاد الظن ويزيد بانتقاض طرده بالقياس وغيره من الامارات ولو قيل المراد ما افاد خبرا فاد قلنا لا يدفع
الايراد والعجب من الامدى حيث اورد عليه باشتراك لفظ الظن بين العلم والاعتقاد الراجح مع وجوب
صيانة الحدود عنه وهذا غنى عن البيان هذا واعجب منه الاعتذار بان ما لم يفد الظن من الاخبار
وان كان خبرا واحدا لغة الا انه ليس خبرا واحدا بحسب الاصطلاح كما فى الاخبار المفيدة للعلم والكل يعم المستفيض
والمشهور وهو ما زاد رواته عن الثلثة ومنهم من جعله قسيما له وللمتواتر وهو خلاف المعروف اذا عرفت
ذلك فاعلم انهم اختلفوا فى ان خبر الواحد هل يفيد العلم اولا وعلى الاول هل يكون مطردا اولا وعلى الثانى
هل يفيد مع انضمام القرينة اليه كما ذهب اليه ثلة منهم الحاجبيان اولا وعلى الاول هل يكون مطردا اولا
ثم منهم من جعل المتنازع فيه خبر العدل كالامدى والحاجبى واعتذر له العضدى بانه انما ذكره لان شان
المذاهب المذكورة معتد به فان احدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا ومنهم من اطلق والتحقيق ان
العدالة لا يعتبر على القول بالنفى مط فانه لو قال بالافادة فى خبر العدل لكان قولا بالتفصيل لا قولا بالنفى
مط فالنفى مط لا يتم الا بالاطلاق واما على القول بافادته بالقرائن فظاهر ان المدار عليها لا على العدالة
واما على القول بالافادة مطردا فظاهر اعتبارها لعدم تفوه عاقل بان الخبر مط يفيد العلم واما على القول
الاخر فمقتضى كلام العضدى عدم اعتبارها فيه ومنهم من الحقه بالاطراد وعلى اى حال فان حراره ما
من العضدى من اعتبارها على سائر المذاهب وما قاله التفتازانى فالمراد بسائر المذاهب المذهبان القائلان
بافادة العلم بلا قرينة مطردا او غير مطرد وانما قيد المحقق بقوله مطردا لانه اوضح فى البيان فيه ما لا يخفى
وكيف كان فالحق عدم الافادة الا مع القرائن اما الاول فمع كونه من الواضحات بل من الضروريات فلان الاشتباه
والسهو والنسيان ممكن للعادل من حيث هو ضرورة فلا يفيد خبره العلم مطردا ولا غير مطرد الا ان ينضم

اليه غيره وبوجه اخر ان الخبر بما هو خبر يحتمل الكذب عقلا وفاقا والعدالة لا يمنع عن الكذب مط بل عن التعمد
به مط كما فى التقية فلا يمنعان عن احتماله عقلا ولا عادة فلا يكشف خبره عن الواقع من حيث هو مطلقا
لا مطردا ولا غير مطرد الا ان ينضم اليهما غيرهما ولو اريد من عدم الاطراد خلاف ذلك صح على انه لولا الاثنا عشر
من امضتنا من انه اذا سمعنا خبره لا يحصل لنا العلم لولا ملاحظة امر اخر لكفى وايضا يلزم من امكان حصول
العلم منه بنفسه امكان اجتماع الضدين او النقيضين لاحتمال اخبار اخر بخلافه وجوازه محال كوقوعه هذا
كله اذا قيل بافادته مع قطع النظر عن القرائن الداخلة اللازمة لشخص الخبر والا فلا يبعد افادته بسببها احيانا
كما يشهد به الوجدان فان اريد من عدم الاطراد هذا فحق كما انه ان اريد بالاول فساده كما سمعت فهو
اولى منه بالفساد لو قيل بافادته العلم بلوازمه بالنوع واما الثانى وهو افادته العلم بالقرائن الخارجية فغنى
عن البيان لظهوره بالوجدان غاية الظهور وسنزيد ايضاحه واستدل لعدم الافادة مط مطردا وغير مطرد
بانه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بل واقع
واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين ولوجب
القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع ولكان حصوله عاديا اذ لا علية عندنا ولا تاثير
الا الله سبحانه عادته بخلق شئ عقيب شئ ولو كان عاديا لاطرد كما فى خبر المتواتر وانتفاء اللازم بين
واورد على الاول بانه انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به فى كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول
العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير محقق كما نظيره فى شبه السوفسطائية فى المتواتر ولو فرض
ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطا فى دعوى العلم
وكذلك لو ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل
واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين فى طرفى النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد
حصول العلم بشئ لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف
عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصور ويرد عليه ان الدليل انما ينهض على العموم وتقريره
انه لو حصل العلم بالخبر فى اى موضع فرض لادى الى التناقض لجواز ان يخبر عدل اخر بخلافه فيؤدى الى التناقض
وذلك اذا وقع فيلزم ما ادعاه على ان فى جوازه كفاية فانه كما يكون حصوله ممتنعا يكون جوازه كذلك الا
ان الوجدان يحكم ببطلانه بل الضرورة نعم عرفت امكانه باعتبار القرائن الداخلة لكن يرد عليه ان منهم من عنون
المتنازع فيه والخبر المحتمل للصدق والكذب كالمحقق ومنهم من جعل قسيمه الاخبار المعلوم كذبها كالعلامة
والفخرى وغيرهما ومنهم من قال القائل بالافادة مط خص الافادة بما اذا لم يكن قرينة على خلاف الخبر وعلى
اى وجه يشكل شمول العنوان له الا ان الاخير مما لم اقف عليه فى كلامهم نعم بعضهم اخرجه عن المتنازع فيه
قائلا انه على تقدير اخبار الثانى بنقيض الاول دلت القرينة العقلية على كذب احد المخبرين والكلام
فى الخبر المجرد عن قرائن الصدق والكذب معا كيف ولو كان القول بالاطراد مط لكفى ان يقال يلزم من
افادته العلم عدم افادته فان ثلة من العدول قالوا ان خبر العدل لا يوجب العلم بالاطراد ومنهم من قرره هكذا

لو حصل العلم منه لادى الى تناقض المعلومين واورد بان لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء التالى انتفاء حصول العلم لكون المقدم مركبا منه ومن فرض اخبار عدلين فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء هذا الجزء اذ لا يلزم من انتفاء الجزء انتفاء الكل ويرد عليه ان جواز هذا الجزء بل وقوعه ضرورى فلا يمكن ان يكون الانتفاء بانتفائه فانحصر ان يكون الانتفاء باعتبار الجزء الاخر فيتم الدليل الا انه يبقى عليه ما مر ومنهم من قرره بانه لو افاد العلم لتناقضت الاحكام عند تناقض الروايات ونظر فيه باحتمال ان يكون الافادة مشروطة بعدم المعارض كما لو اخبر جماعة لولا حصول معارض لاخبارهم لافاد العلم مع عدم الطعن فى افادة المتواتر العلم ويرد على التقرير انه اخص من المدعى فانه لا يفيد العدم مط وهو المقصود وعلى النظر انه اما ان يراد من اشتراط عدم المعارض عدم امكان وجوده او عدم وجوده فى الواقع او عدم وصوله ظاهر عدم اعتباره الاولين كما انه ظاهر ان الاخير غير نافع فى افادة العلم فانه مع احتمال احد الاولين يمكن ان لا يحصل العلم ومع ذلك على جميع التقادير يلزمه عدم افادته العلم مع قطع النظر عن الخارج فان الاعتبار المذكور من القرائن الخارجة و مع ذلك غير لازم اشتراط شىء منها لامكان افادته العلم مع امكان وجود المعارض او وصوله كما فى المتواتر فان المعارض يمكن ان يعلم كونه خلاف الواقع فاعتباره وعدم اعتباره مساو فى الافادة على ان المنافاة لو كان لم يفرق بين الوصول وعدمه بل المدار على الامكان وهو حاصل ولو لم يصل ومع جميع ذلك يرد الاشتراط اطلاق كلامهم لكن على هذا يمكن ان يقال اذا سمع الخبر ولم يسمع المعارض لزمه افادة العلم وذا لا يلائم اطلاق عليه وهو كما ترى ويرد على الثانى منع الملازمة لو كان المخالف ممن لا يقول بافادة خبر العدل العلم ان اراد من التخطئة الحكم بالعصيان وان اراد خلاف الواقع نمنع بطلان التالى ان قال الحاكم بحصول العلم منه فانه يصح منه القطع بتخطئة المخالف بهذا المعنى ولا اجماع على خلافه وما استظهر من ان هذين الدليلين فى مقابل من يقول بالاطراد يعجب لتصريح المستدل كالعلامة والحاجبين بالعموم وعلى الثالث ان اخذ العادة مما لا مدخلية له فى اثبات المط فان الترديد لو كان عقليا لا يختلف ومع ذلك لا يلزم الاطراد فان المفروض عدم اعتبار القرائن الخارجة لا الداخلة فيمكن ان يحصل مع بعض القرائن العلم دون بعض كما لا يلزم من اعتبار العادة افادته العلم مط ولو بعد ونهاية ومع ذلك لا يبطل حصول العلم الا على القول بعدم الاطراد فان لم ان يقول بالاطراد مع القرائن الخاصة ولا يكون انتفاء اللازم على هذا التقرير بينا ولا يصح تخصيص الدليل بمن ذهب الى الاطراد فى كلام مثل العضدى لدلالة كلامه على العموم هذا ولا يرد ان العادى قد يتخلف بعارض كالمعجزة وان ذلك خارج عن الكلام ولهم حجج اخرى اوهن منها فمنها انه لو افاد خبر الواحد العلم لافاده كل خبر كالمتواتر ولما روعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما فى المتواتر ولحصل العلم بنبوة من اخبر بكونه نبيا من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد فيستغنى عن اخر وعن التزكية ولانكر ما اقل يجد من نفسه تزايد اعتقاده المستفاد من خبر الواحد عند ازدياد الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم امتنعت الزيادة لان العلم بالمعلوم يتفاوت فى الزيادة والنقصان كالضرورى فانه اقوى من الكسبى لانا نقول بمنع التفاوت بين العلوم من حيث هو علوم بزيادة او نقصان لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعا والاكمل

علوما

علوما والتفاوت بين الضرورى والنظرى ليس فى نفس العلم بالمعلوم بل من حيث الافتقار الى النظر فى النظرى وعدمه فى الضرورى وان قلنا تاثيرات الادلة فى النفوس بحسب المؤثر ولا نجد فى انفسنا من خبر الواحد وان بلغ الغاية فى العدالة الا سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع وذلك غير موجب للعلم ويرد على الاول ما اوردنا على الثالث و مع ذلك لا يرتبط بالمدعى فان المدعى افادة خبر العدل العلم لا الخبر مط بل لم يظهر قول نعتد به وان امكن ايراده فيه ومنه يبين ما فى الثانى والثالث والرابع والخامس مع ان مراعاة الاسلام والعدالة لم يكن لافادة العلم كما ستعرفه من مظانه كما ان الحاجة الى المعجزة فى النبوة والى الاخر فى الشهادة لكثرة الكذب والتواطؤ عليه فيهما ولزوم الاستغنا عن التزكية غير ملائم كما هو ظاهر وان العلم يتزايد بتزايد الاخبار ضرورة بحيث يصير النظرى ضروريا واختلافهما فى الجلاء والخفاء فى نفس العلم وليس هنا محل تحقيقه واورد على الاخير بانه يرجع الى محض الدعوى فى موضع الخلاف من غير دلالة ومع ذلك فهو معارض بمثله فان للخصم ان يقول انا اجد فى نفسى العلم بذلك وليس احد الامرين اولى من الاخر وفيه ان هذا لا يتم لو لم يكن الخلاف مخالفا للبديهة وهنا كذلك لو قال بحصول العلم بالاطراد ومع ذلك مثله وان لم يكن حجة على الخصم الا انه حجة لنفسه فصح التمسك به فى وجه ومثله يجرى فى جميع الوجدانيات واستدل للمحفوف بالقرينة بان الملك اذا اخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه صراخ ونياح وشق جيب وصياح وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك ويرد على من اعتبره فى حصول العلم بالتواتر ان يكون محسوسا وهم المعظم ان لا يقولوا بافادة مثله العلم نظرا الى اشتراكهما فى سبب الاعتبار اذ الموت ليس من المحسوسات بل المحسوس انما هو اثاره اعم منه ومن السكوت والبعيد من البهائم حيث اعتبره هنا كذلك و جعل المنازع هنا مباهتا مع ما منه من الاشكال على حصول التواتر فى نقل الاجماع نعم لو اخبر وا بالقتل بضرب عنقه او ارادوا بالموت ما يجامع السكوت ارتفع الاشكال ولولا ما قلنا لا امكن دفع ما قاله السيد ان هذه الامور قد ينكشف عن باطل فيقال ان المريض كان اغمى عليه او لحقته سكتة وما اشبه ذلك ولو كان العلم قد حصل لما انكشف الحال عن باطل بانا نفرض لو امثة بحيث لا يحتمل ما ذكر كدفع ما لو قيل ان الدعوى الكلية لا يثبت بالمثال الجزئى بان الدعوى جزئية مع ان المقصود منه التنبيه والعجب تمام ما قاله او لها من انه يلزم على هذه الطريقة الفاسدة ان يجوز ان لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الاسباب فكما نصدق من خبرنا بانه لا يعلم شيئا بالاخبار ما لا يكون الاسباب حاصلة فان حصول العلم من المتواتر لا ينافى حصوله من الخبر المحفوف بالقرائن بوجه لا عقلا ولا عادة كما هو ظاهر واورد بان فى دخل الخبر هنا فى افادة العلم تاملا اذ يمكن ان يقال ان القرائن هنا مستقلة بالافادة على ما فرض من العلم باشراف ولده معين له على الموت فتامل ويرد عليه ان العلم باشراف معين على الموت لا يرفع احتمال النجاة على امر فلا تكون القرائن مستقلة فظهر للخبر مدخلية ولعل فى الامر بالتامل اشارة اليه فتامل وللنفى مط ما مر للنفى فى وجه كلا او بعضا الزاما او اعتقادا وللمثبت لخبر العدل مطردا ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على قبول خبر الواحد فلو لم يفد العلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة النص وهو باطل والذم عن اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد العلم لدخل العامل به تحت الذم وهو خلاف الاجماع ولو لم يفد العلم لما اوجبه وان بلغ الى حد التواتر لان ما جاز على البعض جاز على الكل ولو لم يكن

خبره موجبا للعلم لما ابيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا بشهادة اثنين عليه ولما وجب الحدود باخبار الاحاد
لكون ذلك قاضيا على دليل العقل وبراءة الذمة والجواب اجمالا انا لا ادلة اخرجت خبر الواحد عن تحت النواهي ودل
على عدم العمل بالظن لو عمته وتفصيلا ان النهي والذم مرتفعان بالاجماع او غير شامل للفروع ومع ذلك ليس وجوب
الاتباع مطردا بل ربما لا يكون خبر العدل حجة والفرق بين الكل والجزء في العوارض ممكن بل واقع ومنه الفرق بين
التواتر والاحاد فان المجموع من حيث المجموع يفيد العلم دون الجزء من حيث هو والاقرار جعل قائما مقام العلم كالبينة
ولو كان خبر العدل مفيدا للعلم للزم الاكتفاء بالواحد منه ولا يحتاج الى اثنين وللزم عدم الحاجة الى الاقرار اربع
مرات في الزنا كما ان الاقرار لو كان حجيته من هذا الباب لزم عدم قبول اقرار الفاسق وعدم الحاجة الى ازيد من عدل
في الحدود وبالجملة فالجميع اشبه بحكايات الخرافة ولا يشبه بمسايل العلوم ولعل المطرد العلوي ما ملتني احد بحديث
الاستخلافة سوى ابي بكر فقطع بصدقه وهو واحد وجوابه الضعف سندا ودلالة اما الاول فظاهر واما الثاني
فلاحتمال الترك التقيه بل اجاب عنه العلامة والامدي بانه لا يلزم من عدم الاستحلاف القطع بالتصديق بل الظن
وفيه ما لا يخفى نعم له ما سبق من انضمام القرائن اما ان تفيد العلم بصدق الراوي ويعبر عنه بالعلم بالخبر واما ان تفيد
العلم بموافقة مضمونه للواقع ويعبر عنه بالعلم بمضمون الخبر ومن الثاني ما يوافق منه الاجماع المحصل او القاطع من العقل
او نحوهما فان ذلك لا ينافي كذب الراوي ولا كون الخبر موضوعا بخلاف الاول ومنه ما يقترن به فافاد صدق الراوي
وانما الكلام فيه فاعده في اول الاستبصار موجبا للعلم وملحقا بالمتواتر من الاحاد بالقرائن وعد منها ان لا يكون
الخبر مطابقة لادلة العقل ولظاهر الكتاب من عمومه ودليل خطابه او فحواه وظاهره او للسنة المقطوع بها صريحا
او دليلا او فحوى وعموما او لما اجمع عليه المسلمون او لما اجمع عليه الطائفة ليس منه بل من الاخر ومن جعله منه
خالف الواضح ثم هل يتحقق المتنازع فيه في الشرع فيما بين ايدينا الحق العدم نعم امكن وقوعه بالنسبة الى حال الحضور
ويتفرع على اصل الحكم على تقدير كون خبر الواحد علميا عدم جواز الاجتهاد على خلافه وفسق من خالفه وكونه من
الادلة الاعتقادية وجواز العمل به لكل احد ولو كان مقلدا لكان دلالته قطعية الى غير ذلك بخلافه على القول الاخر
اشاة هل يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اعلم ان الخبر لا يخلو اما ان يكون معلوما بنفسه او بمضمونه او بهما او لا لا كلام
في الثالث لانه علم فلا يعقل الخلاف فيه ولا في الثاني لكون المضمون مطابقا للواقع فرضا وان امكن النزاع فيه من حيث
الخبرية ولكن لا ثمرة يؤبه بها فيه ولا احد تعرض له ولا في الاول هنا لكونه معلوم الصدور وهنا وان كان فيه نزاع من
جهة ظنية مفاده الا ان له محلا اخر وانما الكلام في الرابع واختلفوا فيه فاصحابنا على الجواز الا ما عن ابن قبة وغيرنا
مثلنا ثم قد حكى شيخنا البهائي الاجماع وليس فيهم مثله لنا الوقوع في الشريعة ولو في الجملة يدل على الجواز ضرورة و
تجويز العمل بالظن في مواضع وهذا من اقوى اسبابه فان خبر العدل مما يحصل منه الظن جدا ما لم ينته الى ما يحصل معه
العلم بنفسه على انه يمكن ان يختص المنع بحال العلم بالكذب والمصلحة بغيره كما هو واقع بل شايع في الشريعة بل لولاه
لكفى امكانه يجوز التعبد به عقلا واستدل بان التعبد به يجوز اشتماله على مصلحة فيجب الحكم بالجواز اما الاولى فلان
المانع من اشتماله على المصلحة هو ما يذكره الخصم ونحن نبطله واما انه اذا كان كذلك وجب الحكم بالجواز فلان الشرايع مقرونة
بالمصالح والحكمة الالهية موكولة برعايتها فيجب الحكم على الشارع نصبها وفيه ان انتفاء المانع فيما ذكره الخصم ممنوع

لاحتمال ان يكون مما لا يبلغ عقولنا الى ادراكه ومع ذلك لم يبطل مما ذكروه الا الثلثة مما ذكره ومنه يبين
ضعف حجة اخرى لهم وهو ان فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزا بل ولا استبعاد فيه وتجويز الكذب
لا يمنع من ذلك كما في المفتي والشاهدين فان عدم استلزامه المحال فرع ادراكه وقد عرفت انه يمكن ان لا
يبلغ اليه عقولنا ولا يكفي عدم الادراك كما هو ظاهر ولا ينحصر المانع في الكذب نعم في وقوعهما في الشريعة
حجة لنا ايضا وبه يتضح ما فيما يؤول اليه من حجة اخرى وهو القطع بالجواز معللا بانا لو فرضنا ان الشارع يقول
للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا نعلم قطعا انه لا يلزم من فرض وقوعه
محال لذاته الا انه للحاجبين فينبغي ان يريد بما ينطبق على مذهبهم مما لا يرجع الى القبح العقلي مما يجوز عدمه
على الله عادة ومع ذلك تقييد المحال بذاته لا يصح لكون المتنازع فيه اعم الا ان يؤول بان يراد منه مقابل
الشرع وفي الذريعة تمسك بحجج اخرى الا انها مثلها في الضعف الا ان يريد منه اثبات عدم العلم بالامتناع
وهو يجري في بعض اخر وللمخالف ان الشرعيات مصالح والواحد يجوز ان يكذب في اخباره من فعل وترك
فلا يؤمن ان يكون ما تضمن خبره مفسدة وانه يوجب الظن وقد نهي عن العمل به ولو جاز التعبد به في الاحكام
الشرعية عن الرسول ص لجاز التعبد به فيها عن الله سبحانه بدون القرآن المعجزة والتالي باطل بالاجماع المقدم
مثله ولو جاز التعبد به في الفروع لجاز التعبد به في الاصول لعلة لجاز في نقل القرآن ولكان واردا بالعمل
بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض الممتنع على الشارع والجواب عن الاول ان بالوقوع يأمن عن كونه مفسدة
وهو الجواب عن الجميع مع ان عدم الامن لا ينافي المصلحة لكونها اعم كما انه لا يستلزم عدمها فان المصالح ربما
تكون بالعوارض فيجامع مع اعتقاد كونه مطابقا للواقع ولو ظنا بل ومنها الاعتقاد فاذا ظنه مصلحة لمكن
ان يكتفي به من اي من الوجهين كان فيحتمل ان يكون المفسدة فيما يعلم كونه خلافا للواقع ولا مفر عنه وعن امثاله
فلا حاجة الى ان يلتزم بان تدارك هذا النقص من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة
وساير التكاليف فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب
الحرام وترك الواجب في جليل النظر لما عرفت من كون الحسن والقبح بالعوارض وبه يجاب عن حجة اخرى لهم وهو
انه يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه وعن الثاني بعدم عموم النهي ولو سلم قلنا مخصص مع ان دلالة الايات
ظنونية ايضا واجيب بان العمل بخبر الواحد معلوم لا مظنون وهو الاجماع وفيه ان الكلام باعتبار افادته لا
مستنده فلا ينفع كون دليل حجيته الاجماع مع خرازة فيه لا يخفى وعن الثالث بالفرق فان الاخبار عن الله
بدون المعجزة مظنون كذبه بشهادة العادة بخلاف الخبر عن الرسول وعن الرابع بالفرق ايضا فان تحصيل
العلم في الفروع متعذر غالبا مع كون بنائه على الظنون لما مر بخلاف الاصول وعن الخامس بان القرآن معجز
للنبي ص وبه تقصد مه عليه فيجب القطع في اثباته ليحصل العلم بالنبوة بخلاف غيره وبه يبين فساد حجة اخرى لهم و
هو انه ثبت ان قول النبي ص لا يقبل الا بعد قيام المعجزة على صدقه فضلا عما عداه اولى وعن السادس بان الكلام مع
اجتماع شرائط الحجية فالتعارض خارج عنه ولو سلم فيقال ان التعارض لا يمنع عن العمل بالراجح والتخيير مع
التساوي او التوقف اما بحسب الشرع فجماعة من قدمائنا كالسيد والقاضي والحلي صرحوا بالعدم كما عن

ظاهر الصدوق في كتاب الغيبة والمفيد والمحقق بل الشيخ ايضا بل قيل انه لم يوجد قائل صريحا بالحجية ممن تقدم
على العلامة وفي الكل نظر واتفق المتاخرون على الجواز وهو المعتمد وغيرنا مثلنا ثم فرق ابو علي بين الواحد
الاثنين لنا على اصل الحكم ان جل احكامنا خال عن الدليل العلمي فان لم يقبل فيها خبر الواحد فاما ان يعمل فيها
بالاصول وهو معلوم البطلان للعلم بان ذلك ليس من المذهب بل ولا من مذهب اهل الاسلام واما بالاحتياط
ولم يقل به احد بل اتفاق الطائفة بل العلماء على عدم لزوم ذلك مضافا الى العسر والحرج الشديد في الاكثر بل
منها ما لا يقبل الاحتياط كجهر البسملة في الصلوة الاخفاتية فقد اختلفوا فيه بين الوجوب والحرمة والاستحباب
ولو فرضنا الامتثال بتكرار الصلوة يتحقق اشكال اخر باعتبار قصد الوجه فانه هل ياتي كلا على وجه الوجوب
او الاول على وجه الوجوب والثاني على وجه الاستحباب وما ياتي على احد الوجهين ماذا وكذا صلوة الجمعة فانهم
فانهم اختلفوا فيها في امثال عصرنا بين الوجوب والحرمة واما بالتبعيض بينهما فهو كسابقه في البطلان لمخالفته للاتفاق
فتعين العمل بخبر الواحد فيها ولو قيل هذا لا يعين العمل بخبر الواحد لاحتمال ان يكون العمل بغيره من اسباب الظن قلنا
لا قائل بالفصل قطعا بل يثبت المطلوب بالعموم مع انا لو اغمضنا عما مر يصح ان يقال انا لو اكتفينا بما يفيد القطع لجزمنا
بان ما يثبته من الصلوة والصوم والحج وغيرها من العبادات بل وغيرها من المعاملات ليس بما اتى به الشارع فان
اكثر ما يعتبر في ماهياتها المخترعة من الشارع او المعتبرة عنده شرطا وشطرا ومانعا انما يثبت بالاحاد فبدونه
نقطع بعدم كونها منه على ان الحكم بما وقع عليه الاجماع فان في عصرنا لا يمكن ان يثبت احكامنا بالعلم فان جل ما
يحتاج اليه مظنون ومع اتفاق الكل واقع على جواز العمل بخبر الواحد حتى من السيد واتباعه قال السيد في موضع
قد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه مع انه من سوق كلامه كغيره يظهر ان
الوجه في اتخاذه امكان العلم فلا خلاف وفي المعالم واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن
قطعا وهو مبني على الاجماع بل الحق ان نقول اذا لوحظ كلمات الطائفة باسرها في مواضع متفرقة يعلم ان طريقتهم
العمل باخبار الاحاد ولو في عصر الحضور ومع تيسر العلم منها نقل الاجماع قال النجاشي في ترجمة ابن ابي عمير وكان
اصحابنا يسكنون الى مراسيله وهو ظاهر في اتفاقهم على قبولها وقال ايضا وذكر ابو جعفر بن بابويه عن ابن الوليد
انه قال ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول و
يقولون من مثل ابي جعفر محمد بن عيسى وقال الشيخ واما ما اخترته من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق
الاصحاب القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون
سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان
الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم و
سجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمن الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية

من جهته

من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن
معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو وقال في موضع اخر بعد ان اوجب العمل بما رواه الفطحية والواقفية و
الناووسية واضرابهم اذا لم يكن هناك ما يخالفه ولا يعلم من الطائفة العمل بخلافه وكان الراوي متحرزا في روايته
موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اعتقاده ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير
وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال
وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم وايضا قال عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن
دراج والسكوني وغيرهم ونقله في مواضع ان الامامية مجمعة على العمل برواية السكوني وايضا حكى الاجماع على حجية مراسيل
جماعة والكشي نقل الاجماع على تصديق ثماني عشر من الاصحاب لما يقولون وظاهره قبول رواياتهم والعلامة
حكى الاجماع على العمل بخبر الواحد في مواضع منها في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ومنها في ان العمل به جائز سمعا
في الجواب عن المخالف فيها ومنها فيما سياتي حيث عد مخالفة السيد هنا للشبهة وهو مبني على انه خالف الاجماع
ومنها في تخصيص الكتاب بخبر الواحد حيث حكى عليه اجماع الصحابة ومن بعدهم ومنها في انه اذا ارسل الحديث و
اسنده غيره فحكى انه قبل اجماعا معللا بان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال المرسل
وقال التوني انا نقطع بعمل اصحاب الائمة وغيرهم ممن عاصرهم بالاخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك
ونقطع بعلم الائمة عليهم السلم بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة لو كان العمل بها في الشريعة
ممنوعا مع انه لم ينقل خبر واحد عنهم في المنع وقال في المعالم اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة وقاربوا
عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة
والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام وذكره
بعض من عاصرناه اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان الرسول وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر العامة و
الخاصة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كانه
يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر
وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها
والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار
كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب
الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد
منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان مع قرائن
المفيدة للعلم مما ياباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير
منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره ومنها كلمات العلماء في شان الرواة
من الجرح والتعديل والمدح وغيرها حيث ان الظاهر ان مقصودهم منها بيان ما يمنع عن العمل برواياتهم وما يقتضيه

ومنها ما ينبئ عن ان العمل باخبار الاحاد كان طريقتهم وهو ما بان من كثير منهم ومنه ما استثناه محمد بن الحسن
ابن الوليد من روايات محمد بن احمد الاشعرى واستصوبه ابن نوح وتبعه الصدوق فى الاكثر ومنه ظهور اتفاق
فتاويهم على ان الماخذ مشتركة مع علمنا بان بناء المعظم على العمل باخبار الاحاد ولو كانوا مختلفين فى الاخذ بها
لاختلفت فتاويهم ويبعد جدا مع ذلك اختلافهم فى الماخذ ومنه قول العلامة واما الامامية فالاخباريون منهم
مع ان كثرتهم فى قديم الزمان ما كانت الامنهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن
الائمة والاصوليون منهم كابى جعفر وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم منعتهم عن اعتقاد الضرورة ومنها الاخبار الواردة فى معالجة المتعارضين بالتخيير او ترك ما وافق
العامة حيث انها ظاهرة فى ان الخبر من الاحاد مع انها لو كانت اعم لكفى مع ان فيها ترك الاستفصال ومنها النصوص
الامرة بتبليغ الشاهد الغائب المدعى تواترها حيث ان ظاهرها قبول الغائب منه ومع جميع ذلك لنا ظواهر
من الكتاب فمنه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان مفهوم الشرط حجة وهو ان الجائى بالنبأ
اذا لم يكن فاسقا لا يجب التبين فى نبائه وهو وان احتمل عدم الجائى وعدم النبأ او وجود الجائى والنبأ مع عدم كون
الجائى فاسقا الا ان الظاهر الثانى عرفا فان المفهوم من مثله ان الحكم ناظر الى القيد فيكون المفهوم ان الجائى بالنبأ
ان كان فاسقا فتبينوا وان لم يكن الجائى فاسقا فلا تبينوا فالمفهوم منه ان يكون عدم التبين عند مجيء غير الفاسق بالنبأ
فما قيل ان مجيء غير الفاسق ليس مفهوم الشرط بل مفهوم الصفة ومفهوم الشرط هنا عدم مجيء الفاسق يرده ما مر مع
انه على ذلك التقدير يمكن ان يقال يكفينا عموم المفهوم الا ان فيه نظرا لظهور السالبة فى سالبة المحمول نعم يمكن ان
يقال بحجية مثل هذا المفهوم الوصفى لظهور اعتباره هنا بشهادة الحكم والتعليل وغيرهما فبانتفاء الوصفان وجب
الرد كان العدل اسوأ حالا من الفاسق فتعين القبول فالاية ظاهرة فى المدعى وفيها الكفاية ولا تصغ الى من يقول
التمسك به مبنى على دليل الخطاب وهو فاسد فانك عرفت تمامه بمفهوم الوصف بقرينة المقام وهذا لا يفرق بين
ان يقال بحجيته او لا بل حجية مثله متفق عليه بينهم فان الخلاف فيه من حيث هو لا مع القرينة وهذا كما سمعت منه
والعجب من بنى عليه كيف مع ذلك قال ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم على ان المتمسك يمكن
ان يكون ممن يقول بحجية المفهوم وهم المحققون فلا اعتبار عليه ولو قيل الاستناد فى حجية الظواهر الى الاجماع ولا
اجماع فى حجية المفهوم قلنا لا اجماع على ان الظن بالارادة فى الدلالات يكفى وهو وان كان ظن من خوطب به لا من لم
يخاطب به بل يكون عمله به باعتبار اشتراكه فى الحكم وتحصيل فهم المخاطب وكونه دليلا له الا ان ظن المجتهد قائم مقام
ظن المخاطب وهو حاصل فرضا وعلى حجية الاجماع فلا اعتبار ولو قيل غاية الامر على هذا عدم وجوب التبين وهو لا
يستلزم الا الاحتمال التخيير او رجحان القبول او كراهته لا وجوب الرد ولا وجوب القبول قلنا الكل مخالف للاجماع فان
كل من قال بالجواز قال بالوجوب ومنه يظهر ضعف ما يقال انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم لوجوب الرد او وجوب
القبول بل قد يجامع وجوب جواز القبول وجواز التثبت فان بجواز القبول يثبت الوجوب بتمامه ايضا ولو قيل فى خصوص
المورد وهو لا يرتد نظرا الى الروايات الواردة فى شان النزول لا يقبل قول العدل ايضا قلنا يقبل ولو فى الجملة
وان كان بشرط الضميمة بيانه ان القبول ما كان جوابا فى المفهوم بل الجواب عدم التبين غاية الامر ان عدم التبين

اما بالرد او القبول والاول باطل لاستلزامه كون العادل اسوأ حالا من الفاسق واما الثانى فما كان لازما انما
هو القبول المقابل للرد ولا ريب انه اعم مما يفتقر الى الضميمة وغيره فلا ينافى شان النزول فان خبر العدل فيه مقبول
بهذا المعنى ولم يبين من المفهوم ازيد منه مع انه لولاه لصح ان يقال جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الحق
يستلزم جواز التخصيص بالنسبة الى المورد فيكون العموم مخصصا بالاضافة الى المورد لامكان اخراجه بالتخصيص كما
مر فى محله ولو قيل فعلى هذا لا يثبت جواز الاكتفاء بخبر العدل لاحتمال اشتراطه بضم اخر قلنا كل من قال منا بل من
علماء الاسلام الا من اشذ بجواز القبول هنا قال بعدم اشتراطه بضم اخر ولو قيل الامر بالتبين جاز ان لا يكون للنهى
عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل سندا جاءنه بالفحوى قلنا بالاحتمال لا يثبت المدعى مع ان ما فيه من التعليل
فما قيل وان بعد لكنه محتمل فيه ملعوفت ولو قيل هب ان دلالة المفهوم تم لكن يدفعه عموم التعليل قلنا يحتمل ان
يكون فاعل الجهالة الفاسق كما يحتمل ان يكون المؤمنين فلا يفيد التبين الا من التبين والتفحص العلمى بسبب الجهالة
بصورة العلم على ان مورد النزول او غيره لم يتحقق منه ما يحتاج الى العلم بل يكفى البينة لا اقل فيكون الجهالة من
خلاف العلم فلا يفيد التبين بسببها وايضا غاية ما يلزم منه التقييد فى الواقعة لا مطلقا فيكون اعم فلا ينافى المفهوم
فان التعليل لا يثبت الا بالنسبة الى الواقعة فكانه قال ايها المؤمنون ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واطلبوا ظهور
الواقع فان مما يمكن ان يتفق ان تصيبوا قوما الخ فيفهم اعتبار العلم فيها فلا اشكال فى دلالة الاية على حجية خبر
العدل ومن الاواخر من جعل فى الاية مفهومين احدهما مفهوم الشرط والاخر مفهوم الفاسق واستظهر ان مفهوم
الفاسق من قبيل مفهوم اللقب كقوله فى الغنم زكوة وقال انه ليس من مفهوم الصفة كما زعمه بعضهم وانما يكون منه
لو قيل ان جاءكم رجل فاسق مثلا ويرده ان المناط فى مفهوم اللقب ان تعليق الحكم على الاسم علما كان او لقبا او
كنية او اسم جنس وبالجملة الاسم هنا مقابل الوصف والوصف اعم من ان يذكر موصوفه او لا كما مر بل دلالة مثله
حجيته اظهر فى الثانى حيث علق الحكم فيه بالوصف بدون واسطة وهو فيه اظهر من تعليقه بالموصوف مع عدم
جريان بعض ادلة مفهوم اللقب فى مثله ومن ثم ترى ثلة من فحولهم جعلوه صريحا من مفهوم الوصف كما ان ثلة اخرى جعلوه منه
ظاهرا فما قاله اخر والتحقيق انه مفهوم لقب اذ اقصى ما فيه تخصيص الفاسق بالذكر كما فى ان جاءك زيد بنبأ فتبين
مردود على ان ما ذكره لو تم لدل على ان المفهوم فى سائمة الغنم زكوة مفهوم لقب فان اقصى ما فيه تخصيص السائمة با
لذكر مع انه تعليق الحكم بالوصف قطعا فان فاسق وصف لا لقب ومع ذلك ابو العباس بن سريج وغيره واحد هنا جعله
ومنه صريحا وظاهر السيد والشيخ قبوله كما هو ظاهر جماعة اخرى ولو قيل حكم الاية خطاب مختص بالمشافهين على
ما هو الحق فيحتمل اختصاصه بالرسول او به وبغيره ممن هو معصوم قلنا اتفاق الامة واقع على عدم كونه من الخواص
مع حصرها وفاقا وخلافا فى غيره مع ان الله بثبوته لهم يقتضى ثبوته لغيرهم بالفحوى وما قيل ان هذه الاية نزلت فى الوليد بن
عقبة بن ابى معيط وقد ولاه النبى صدقات بعض العرب فعاد اليه فذكر انهم منعوا الصدقات وهم بارسال الجيوش
اليهم فنزلت بيانا له وليعلم الرسول انه بهذه الصفة لانه انما ولاه على ظاهر امره مردود بانه خلاف الظاهر فيتوقف
على صارف وليس فيهم من وجه التقريب بان الوليد اخبره بارتدادهم وارادتهم قتله فاجمع النبى على غزوهم و
قتلهم وذلك حكم شرعى اراد فيه العمل بقول الواحد ولو لم يكن جائزا لما اراده ولا انكره الله تعالى عليه وغيره ان هذا عمل

بالرواية لا بالاية كما هو ظاهر فيكون اثبات خبر الواحد بخبر الواحد فيكون دوريا مع انه ضعيف معارض بانه بعث
خالد للتبين والاطلاع على حقيقة الامر وربما يجاب بانه خبر واحد لا يكون حجة في الاصول وفيه ان عدم حجيته فيها
مردود بما ستسمع ثم في الاستناد اليه هنا ما مر وما قيل ان التعليل بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري فيه وفي مثله
لا في مطلق الخبر والمقصود اثبات حجيته مردود بان اختصاص التعليل لا يقتضي تخصيص عموم النبأ والفاسق
مع تأييده بفهم اكثر علماء الاسلام فيكون المفاد لئلا تصيبوا الخ اذا اخبركم به فاسق مع انه اجاب بعضهم بان التعليل
لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص
التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المط اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها في خبر
العادل عملا بالعلية المنصوصة في المنطوق وفي ذيله نظر فان ما جعله مستندا الى العلة المنصوصة في
المنطوق غير مفهوم منه فان العلة المنصوصة لا تفيد العدم عند العدم كما مر اذ رفع المعرف لا يستلزم رفع
المعرف مع ان الموجب حصر ترتب الاية في مفهوم الشرط والوصف ولو تم هذا لكان وجها ثالثا واورد بانه
استدلال بظاهر في اصل فلا يجري وفيه ان اثبات اللغات من المسائل الاصولية يكتفى فيها بالظن مع انه
لولاه لتعطل احكامها كلا او جلا على ان في الاكتفاء في بيان المراد من الالفاظ لا يمكن البناء على العلم فاذا اكتفينا
فيه بالظن فالجدوى للبناء على العلم في اثبات اصل اللغات مع ان الفرق تحكم وايضا لا فرق بين ان يقول
اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا لغة او ان يرد خبر من الشارع بذلك مع اكتفائهم بالاول قطعا وايضا متى
جاز التعويل على الظن في الاحكام بخبر الواحد جاز التعويل عليه في اللغات بالفحوى لاصالة الاول وفرعية
الثاني وشدة الاهتمام بالاول واعظميته دون الثاني فضلا عن لزوم زيادة الفرع على الاصل لولاه واستلزامه
التكليف بما لا يطاق لانسداد باب العلم فيها غالبا والاجماع حيث ان العلماء باصنافهم يكتفون في وضع اللغات
وتعيين معاني الالفاظ باقوال اللغويين ويرتفع النزاع بينهم بابداء نص لغوي ولا يقابل احد ذلك بانه يفيد
الظن ولم يقل احد بخلاف ما ذكرنا ممن كان في اهل العلم الا من لا اعتداد به الى غير ذلك وربما يجاب بان غيرها
من المسائل مما يتوقف عليه المسائل العملية ويكون وسيلة اليها يكتفى فيها الظن بالفحوى على ان ما كان منه
لتعلق بالعمل وهو وجوب قبول قول العدل في الاحكام من الاقوال والافعال وغيرها مندرج في المسائل العملية
وان لم يوافقه الاصطلاح فانحصار الحجية فيما يتعلق بكيفية العمل كما ترى وما يقال في دفع ما اورد على عدم
كفاية الظواهر في الاصول بان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظن وهو دليل قطعي فمن ان من لم يكتف بالظن
في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب
العمل بالظن وذلك دليل قطعي اجمالي على كل ما يدل عليه بالظن فظاهر انه ليس محل النزاع كيف وذلك جار في
مسائل الفروع لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن فيها مع انهم قالوا بجواز ذلك في الفروع دون الاصول
مردود بانه لو فرض تحقق الاجماع على العمل بالظن عموما كما بني عليه فلا حاجة الى الدليل القطعي في الخصوصيات
مع انه لو امكن احتياجه اليه لم يتم ذلك في الفروع ايضا على ان بينهما تناقضا فانا اذا فرضنا الاجماع على العمل
بالظن في كل ما يدل عليه بالظن لزمه عدم الحاجة الى الدليل القطعي في الاصول ايضا ولو فرض عدم العموم في هذا

الاجماع

الاجماع فينبغي ان يقال بعدم شموله للاصول فلما كان العمل بالظن مفتقرا الى الانتهاء الى العلم ولم يتحقق ذلك في
الاصول فلا يكون الظواهر والظن مطلقا حجة فيه كما اورد عليه انه قائل ان الاجماع على وجوب العمل بالظن لو سلم
فانما هو في الفروع دون الاصول وما نحن فيه من الاصول كيف ومن صرح باشتراط القطع في الاصول كيف يمكن ان يدعى
عليهم القول بوجوب العمل بالظن فيرد بما قلنا مع امكان الفرق بين حجية الظواهر مطلقا وحجية الظن بان يمنع
المانعون حجية الثاني في الاصول وله شواهد منها شيوع الاستناد الى الظواهر في الكلام وفي الاصول من علماء
الاسلام فضلا عن الفقه من دون فرق بحيث يرى انقطاع نظام كل فرقة بها ولا يبقى احد لتمسك بها على
القول بحجيتها مطلقا او غير ذلك وبالجملة ما يمكن ان يستند اليه للاجماع مشترك بين الجميع بخلاف الظن مطلقا فانه في
الفروع لم يثبت عموم حجيته فكيف بغيره فاذن يمكن ان يكون النزاع في ان الظن على تقدير حجيته مطلقا في الفروع
عند من يقول به هل يكون حجة كذلك في الاصول وكيف كان القول بانعقاد الاجماع على العمل بالظن في كل ما
يدل عليه بالظن مع عدم الاكتفاء به في الاصول بل لزوم الدليل القطعي في كل واقعة مما لا يجتمع بل لا يمكن الا
بتكلفات غير مجدية ولو قيل هل يثبت بها حجية خبر العدل مطلقا ولو في وجود الموضوعات قلنا يحتمله كما يحتمل لعدم
وكانه اقوى نظرا الى ظهورها في الاحكام لشيوعها في كلمات الشارع وخطاباته وندرة غيرها الا ان يقال بالتعليل
بين اعمها من الاحكام والموضوعات باعتبار حصولها فتم الا ان مقتضاها القبول المقابل للتبين فلا يلزم منه
بدون الضميمة كفايته فيها ثم مقتضى ذلك عموم قبول البينة في وجود الموضوعات والا لانتفى المفهوم فانه لا نسبة
اليها وكيف كان يندفع ما قيل اطلاق الاية ينصرف الى الشائع وهو النبأ في غير الاحكام الشرعية لان الفاسق
غالبا يخبر عنه ثم لا يقتضي حجية قول المراة العادلة ولا الكفاية بالتبين الظني في الفاسقة لا منطوقا ولا مفهوما
لا يقال ما دل على المنع من العمل بالظن يعارضها مع كون النسبة عموما من وجه قلنا لو سلم النسبة نقول الاية
اعتضدت بعمل معظم علماء الاسلام على الظاهر من تخصيصهم ادلة المنع بها فتقدم مع ان في كون النسبة ذلك نظرا
وعلى هذا فالامر اظهر هذا كله على تقدير عدم اختصاص النواهي بغير موردها وهو اصول الدين وياتي تمام الكلام فيها
ومنها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
حيث اوجب النفر على كل طائفة من كل فرقة والفرقة اعم من القبيلة واهل القرية والبلد ونحوها والطائفة بعض
منهم فيعم لا اقل اثنين وثلثة واعم من ان يحصل منهم العلم والجمع في مقابل الجمع فالطائفة مقابل القوم فيجب على الا
ثنين والثلثة التفقه والانذار وعلى القوم القبول فانه الظاهر من سوق مثله ولا قائل بالفصل بين الواحد
والاثنين والثلثة فيثبت بل ولا في غيرها الا من شاذ وكيف كان مخالف للاجماع مع ان الفرقة يمكن ان يقال
يعم الثلثة لا سيما مع العموم فالطائفة تتم بالواحد قال الفيروزابادي الطائفة من الشيء القطعة منه او الواحد
فصاعدا او الى الالف واقلها رجلان او رجل وخصوصا بصدق انذار الطائفة قومهم بانذار بعضهم بعضا هذا
والترجي لما كان ممتنعا من الله سبحانه لاستلزامه الجهل وجب حمله على الوجوب لكونه اقرب المجازات وما نظر فيه علاوة
بان الترجي الممتنع في حقه تعالى انما هو فيما يرجع الى افعاله لا الى افعال العباد الاختيارية فيه ما فيه على انا لو تنزلنا
من لولا قرينة على ارادة الوجوب منه لظهوره والتلازم بينهما عرفا على ان الرجحان لو كان معقولا لكفى لعدم الفاصل

قطعا فلا يضر ما قيل ان مطلق الطلب اقرب المجازات مع كونه باطلا فان في الترجي ارتقابا وتوقعا على سبيل
الجزم وميلا نفسانيا كذلك وهو يشبه الطلب الذي بحيث يعسر على العامة الامتياز بينهما فاذا صدر ممن يمتنع
منه الترجي نظرا الى استلزامه الجهل تعين حمله على الطلب الذي وهو الوجوب وربما عبر عنه بالترجي لكون
الحامل منه بالنسبة الى غير العالم بعواقب الامور نظرا الى اختلاف الانذار فاعلا وقابلا واجيب بانه لا معنى
لجواز الحذر بالنسبة او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند
وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب لا يقع الا على وجه الايجاب واورد بان قوله والا لم يحسن ممنوع ان اراد بوجود
المقتضي حصوله جزما او ظنا اذ ربما كان الاحتراز حسنا بمجرد احتمال المقتضي فيمكن طلبه ندبا كترك الوضوء بالماء
المشمس ندبا باحتمال حصول البرص وان اراد حصول المقتضي ولو احتمالا فلا نم انه لو حصل لوجب وورد بانه لا
معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به خبر الواحد بمعنى العمل به لو لم يفد فانه قد يكون
خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الخبر
الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر طائفة اذا حصل منه القطع
ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وفي الاول
والاخير نظر اما في الاول فلما ذكره المورد ومحصوله ان قوله لا معنى لجواز الحذر او ندبه مما لا ينبغي فان اباحة
الحذر وان لم يصح ومع ذلك لم يدعه احد الا ان رجحانه من دون وجوبه يصح وما علله بانه ان حصل المقتضي له وجب
قلنا ظاهر اعمية المقتضي فان المقتضي له الضرر علما او ظنا او احتمالا مساويا او مرجوحا والضرر ما ضرره عظيم
بلا نفع او معه او قليل كذلك واما في الاخير فلان المورد منع حصر المقتضي في الايجاب تصحيحا لامكان حمل طلب
الحذر على القدر المشترك مع وجود فرد الواجب له ضرورة فلا يلزمه الحكم باستحباب العمل بخبر الواحد مطلقا
حتى فيما كان مدلوله الوجوب ولا احتماله كلامه حتى يكون الايراد من باب استيفاء الاحتمالات فلا يصح ولما على
تقدير حمل الطلب على القدر المشترك يرد عليه ان للمورد ان يقول ان المقتضي للحذر ان كان علميا او ظنيا لزم
ايجابه للزوم دفع الضرر المظنون او المقطوع به وان كان محتملا مرجوحا يصح له الحكم باستحباب فالمقتضي لحكم الشارع
بالايجاب وهو المصلحة في تشريعه ان كان دفع ضرر علمي او ظني يصير حاملا للايجاب وان كان محتملا يمكن ان يصير
حاملا للاستحباب فضد والخبر على جميع التقادير ولو على تقدير احتمال الحذر يمكن ان يكون ظنيا بل علميا فالخبر
على التقادير من المتنازع فيه وبالجملة حاصل كلام المورد مقتضي الحذر ربما يكون مصلحة للحكم فلا يلزم منه استحباب
الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب بل يلزم استحباب الحذر عما يحتمل حصول المقتضي فيه وان كان الخبر
علميا او ظنيا وتمام هذا في بقية كلام له هو اراد حقيقة الامر فليراجعها واورد بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي
على كل فرقة ولا يقول به احد ومنهم من اجاب عنه بانه بالتخصيص ومنهم من اعرض عنه وجعل الاولى ان يقال
ان المراد بالفرقة الجماعة العظيمة التي تحتاج الى مدد مستقل مثل بني حرب او بني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق
عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي والاستخبار ان الايراد مندفع على تقدير ان يكونوا النفر الى الجهاد والبقاء للتفقه
والانذار كما هو شان نزوله كما عن جماعة من المفسرين وهو الاصح بسياقه وملاحظة سابقه مع انه على التقدير

الاخر لا يلزم من عدم امكان بقائه على الوجوب الكفائي ابطال الاستدلال فانه اذا تعذر الحمل عليه تعين
ما هو الاقرب الى الحقيقة او الاشبه وهو مطلق الطلب او الاستحباب وبه يتم المطامع انه يمكن ان يقال بعموم
وجوب التفقه والانذار كفائيا حتى بالنسبة الى كل فرقة بل كل واحد مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في
التوبيخ على نفر كل طائفة من كل فرقة ومعلوم ان وجوب النفر من باب المقدمة ولا يستحق بسببه العقاب
والتوبيخ باعتبار التفقه والانذار لا باعتباره في التعليل ارشاد اليه ووجوبهما عام على كل احد وكيف على كل طائفة من كل
فرقة وفي الاختصاص بهم تهيئة النكتة لم ليس المراد بكل فرقة كل جمع بل الظاهر ان المراد بها كل جماعة اشتركت في
وصف جامع كاهل بلد او قبيلة او قرية او قصبة او نحوها فلا اشكال واما على حمل الفرقة على الجماعة العظيمة
فيشكل بان كثيرا ما يحتاج اهل القرى والمزارع ونحوهما مع قلتهم حتى يكونوا خمسة او اربعة او ثلثة الى ان
ينفر بعضهم للتفقه ويبقى بعضهم لتدبير المعيشة فلا وجه لاستعمالها في الجماعة العظيمة وايضا ربما لا يحتاج
جماعة عظيمة الى النفر لوجود من يكفيهم بينهم ممن ارسل اليهم فتعين التخصيص وان استلزم خروج كثير بل
الاكثر عند من جوزه مع انه ان صح فهو تخصيص لم يغايره حتى جعل اولى وفيه نظر مع انه بنفسه استظهر
في تقريب الدلالة ان الفرقة لما يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا وبه يتم الدلالة
وبالجملة على منافيه تردد الامر بين حمل الطلب المفهوم من لولا على الاستحباب او جعل الفرقة مجازا من باب اطلاق
المطلق على المقيد او تخصيص العموم والثاني لا يصح لما مر والاول كانه خلاف المعروف ولو قيل التفقه ظاهر
في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا تدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث و
اتفاق قلنا نمنع الظهور عرفا ولغة بل عند اهل الشرع في صدر الاسلام بل الاستقراء يحكم بان بناء امرهم
ما كان على الاجتهاد والتقليد خاصة بل ذلك لم يكن شايعا بل نقل الاخبار للعمل كانه شايع والاجماع على
منع العامي من الاستدلال بها لا ينافيه فما قيل يمكن ان يدعى ان المتبادر من التفهم والانذار هو الفتوى
لا نقل الخبر فتامل فيه تامل وشك واورد باحتمال التفقه في الاصول وهو باطل لان التفهم منه في العرف
هو الفروع مع انه امر بالتهديد على ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق
بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يجب فيه الايمان للشك في الاختصاص بل
الظاهر انه ناش من الاصطلاح مع انه يكفينا كون التفقه اعم ولان الاهمية لا تصيرها قرينة من العموم كما لو قيل
اكرم العلماء لم يصر مخصوصا بالفقهاء للاهمية ولان تعلق الخطاب بالمؤمنين وان لم يصح الا بعد كونهم مؤمنين
الا ان ذلك لا يمنع عن الاختصاص بالاصول فان المراد بالاصول مسائل الكلام لا التوحيد والنبوة والمعاد
ولا مع العدل ولا مع الامامة لان ذلك بعيد عن الامامة جدا وكذا عن كلام المورد بل لان الاحتمال لا يمنع
الاستدلال بالظواهر ولو اراد الاحتمال المساوي منعه مع ان الاختصاص بالاصول جزافي قطعا والامر يكفينا
واستدل بالكتاب ايضا وبالسنة وغيرهما من الادلة قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فان التوعيد على الكتمان ينبئ عن لزوم
القبول مع عمومه للواحد على مثله او اكثر ويشكل بان التوعيد على من كتم شيئا بعد ما بينه الله للناس في الكتاب

والكتاب لو كان ظاهرا في القران كما هو الظاهر لزم قبول ما في القران وهو ليس من اخبار الاحاد ولو كان
مجملا لزم القبول لو كان في جميع الكتب المنزلة ومنها القران فيصير كالاول ولاسيما احتمال الجنسية قائم
واورد باحتمال ارادة من يقوم الحجة به من العدد وارادة من دون ذلك وبتقدير الثاني يحتمل ان يكون المراد
بما انزل من البينات والهدى الكتاب العزيز وهو الظاهر المتبادر الى الفهم وبتقدير ارادة كل ما انزل حتى
السنة فغاية الامر يدل على كتمان ذلك الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ولا يدل
على وجوب القبول على من سمعه على لسان الاحاد فانه بمقتضى الاية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان لم
يجب على السامع قبوله ويكون من المحتمل ان وجوب الاظهار على كل واحد ليتالف من المجموع خبر المتواتر ومع
ذلك كله فدلالته ظنية فلا يكون حجة في الاصول ويرد عليه ان الظاهر هنا حجية كلام من لا يكتم ما سمعه
ولو كان فاسقا خرج ما خرج وبقي الباقي والتقييد لا يخرج الاطلاق عن الحجية نعم غاية ما يستفاد منه وجوب
ابلاغ ما سمعه الناس مما هو في الكتاب وهو غير المدعى واما كون الدلالة ظنية فقد عرفت ما فيه وربما
اجيب عن غير الاخير بان الكل تخصيص بلا مخصص وفيه نظر واورد ايضا بانه يقتضي وجوب اظهار ما هو
دليل محتاج ان يثبت ولا ان خبر الواحد دليل حتى يتناوله الهدى فاذا لم يثبت لا يمكن حمله عليه واذا ثبت
استغنى عن الاستدلال به وجوابه انه لا ريب ان ما سمع عن النبي هدى فاذا اخبر الاخر اخبر بهدى فيعمه
الاية والعجب من العضدي حيث اشتبه عليه الاية فبدلها بقوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزل الله
من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا
يزكيهم ولهم عذاب اليم وهذا الاشتباه كاشتباه في الامامة وتبعه الاشاعرة في الكلام اعاذنا الله من امثالها
ثم ربما يحمله كلام البهائي والحاجبي ومنه قوله سبحانه فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حيث جعل عدم
العلم سببا للسؤال وظاهره ان الجواب عن اهل الذكر يكفي سواء كان واحدا او ازيد والجواب فتوى او خبرا و
السائل عالما فهو بهما سائلا اولا ويشكل بان سابقه وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فقوله لا
تعلمون معهود فكانه قال ان كنتم لا تعلمون ذلك فاسالوا اهل الذكر فلا يعم وايضا مقتضاه وجوب السؤال
وان ظن الحكم من الدليل ولم يحصل حصول ظن اقوى بل حصول العلم فان ظاهره ان كنتم لا تعلمون فاسالوا اهل
العلم حتى تعلموا فان قيل الاستناد مبني على دعوى العموم المستفاد من العلة المستفادة من قوله تعالى اهل الذكر اي اهل
الوعظ والنصيحة والتنبيه والتذكير غير المتهم ومن قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون فاذا كان عدم علم الجاهل واهلية
التعليم والتذكير للمخبر علة للرجوع الى العالم فهو يجري هنا اذ المفروض ان المكلف عالم اجمالا بان عليه تكاليف
لا يعرف تفاصيلها فاذا علم بان خبر احادا عن صاحب الشريعة ولا يتهم المخبر اصلا فتكليفه الاخذ به لانه ليس
له مناص عنه تحصيل العلم الا ذلك هذا اذا جعل المسؤل عنه حكاية بشرية الانبياء وان شئت فاجعل المسؤل
عنه مطلق ما يحتاج اليه بان يكون قولنا بالعموم مبنيا على جعل الفاء لمطلق التعقيب للتفريع وح فمناط الاستدلال
بالعموم ان السبب غير مخصص للعام قلنا هذا قياس لا ان يفهم عرفا وورود الاية مورد التعليل فحينئذ وهو بمعزل
ثم يمكن ان يقال الشرط سبب فهو علة الجزاء فيكون عدم العلم علة للسؤال فيهم وهو موجود فيما نحن فيه لكن لما كان

السوق

السوق ظاهرا في السؤال الى ان يحصل العلم فلا يعم مثل خبر الواحد كيف والسؤال لعدم العلم فاذا سئل ولم يعلم
فاي فائدة فيه الا ان يمنع السوق ويقال يكفي في مورد الاية الظن فانهم اذا ظنوا كون الانبياء السابقين
كانوا بشرا يرفع الاستبعاد فاذا اتى الرسول بالمعجزة لزمهم القبول على انه بعد ثبوت العموم يسهل الخطب فانه
اذا تعذر العلم يخصص والمفروض هنا عدم امكان العلم فعموم العلة باق مع تخصيص السؤال فيه الدلالة
الا انه مع ذلك يصدق انهم لا يعلمون والعلة لا تتم الا بالاستنباط فان الشرطية عليتها بخصوصيتها
لا عموم لها من هذه الجهة ولو صح ذلك لعم كل شرطية باعتبار جزئها ولم يقل بذلك احد نعم هو يتم عند
ارباب القياس ولسنا منهم وفي العلة المنصوصة فان المفهوم من قوله للاسكار العموم بخلاف الشرطية
فانها لشرطيتها يفيد العموم فيدور العلية مدارها الا ترى انه لا يصح ان يقال اذا كان الماء قدر كر لم
ينجسه شيء افاد علية الكرية فلو كان غير الماء كرا لم ينجسه شيء فان المفاد علية الشرطية لا غير وهذا
كله على تقدير ان يكون مفعول لا تعلمون معهودا واما جعل المسؤل عنه عاما فخلاف سوق الاية والفاء اما
لجواب الشرط او للدلالة على تسبيب ما قبلها لما بعدها واما مجرد التعقيب فغير معروف لغة وعرفا بل ولا اقل غيرهما
وغير متبادر بل خلافه متبادر فتعين حملها على احد الاولين واما قوله ان السبب غير مخصص فتخصيص في عجيب الكلام فان
المفهوم كما سمعت تعيين المحذوف حتى لا يخصص ويخصص وبوجه اوضح ان قضية العام لا يخصص بالسبب فيما
اذا كان سبب من سؤال او غيره خاصا وعاما في جوابا وغيره قيل العام لا يخصص بالسبب الخاص واما ما نحن
فيه فليس عاما فان المقتضي لا عموم له مع العهد وهنا لما كان الكلام في بشرية الانبياء فامر الله بالسؤال عن
اهل الذكر ظاهره منه الا كون المسؤل عنه ذلك فلا عموم حتى لا يخصص نعم لو قيل قوله سبحانه وما ارسلنا
لم يظهر كونه جوابا عن كفار القريش كيف والجواب لا يلائم التكرار ولاسيما مع عدم سبق السؤال واحدى الايتين
غير مسبوقة بكلامهم وفي ثالثة قال سبحانه وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى مع انهم
ما كان كلامهم في ان النبي صلعم كان من اهل القرى بل لعل مقصوده سبحانه امتنان العباد بانه ارسل رسولا من
انفسهم ليكونوا مأنوسين به نظرا الى التجانس المقتضي له حتى جعله من اهل القرى لا البوادي فح يلائم العموم
بان يرتب على ذلك بان قال ايها الجماعة فان كنتم لا تعلمون شيئا فاسالوا اهل الذكر وهذه منة اخرى عليكم و
اذا تردد الكلام بين كونه ابتدائيا او جوابا يحمل على الاول لكونه اغلب واكثر حتى في كلام الله واحكامه هذا ولو
قيل يمكن اثبات المطلب منه بالفحوى نظرا الى ان مورد الحكم من اصول الدين فاذا ثبت كفاية السؤال فيه ففي الفروع
اولى قلنا يبين ما فيه بما مر هنا في ان ذلك شبهة مصادمة للضرورة فان نبوة موسى وعيسى ع ما كانتا
امرا خفيا على احد ويرشد اليه ما سبق على احدى الايتين واسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم افتاتون
السحر وانتم تبصرون فانه لو لم يكونوا مقرين لما صح توبيخهم بالظلم وتوبيخهم باعتبار اخر لا يلائم السوق ولو قيل ان الاية
لو كان موردهما ما ذكر لم يصح ايجاب السؤال على الكفار بهما لاستلزامه الدور واذا لم يصح لم يصح الاستناد بهما هنا
وفي امثاله على الوجوب بيانه ان للكفار ان يقولوا امرنا بالسؤال ولزوم قولنا له يتوقف على صحة النبوة ولزوم قبولها
وذلك يتوقف على لزوم الامتثال قلنا صحتها تثبت بالمعجزة بل المعجزات فلا يتوقف على هذا الامر فلا دور في ايجاب

السؤال بالامر كتوجه سائر التكاليف الفرعية التي نقول بترتب العقاب على مخالفتها وربما اجيب عنه
بانا لا نقول بثبوت وجوب السؤال على الكفار بهذا الامر من حيث هو هذا الامر حتى يقبل المنع ويتم الايراد بل
نقول هذا الامر من باب الارشاد والتنبيه ليثبت عليهم وجوب السؤال بدلالة العقل اذ الظاهر من الكفار
انهم لا ينكرون وجوب طاعة الله لو ثبت امره تعالى بالاطاعة مع اختياره عموم الآية للتقليد وعدم استقلال
العقل في وجوبه عموما كما هو المفروض وفيه بعد ما يظهر بما مر ولو قيل قد ورد اخبار منها الصحيح والحسن عن
السجاد والباقر والصادق والرضا عليهم السلم في تفسيره ففي بعضها نحن اهل الذكر وفي بعضها قال رسول الله
الذكر انا والائمة اهل الذكر وفي بعضها الذكر محمد ونحن اهله وفي بعض الاخبار فسر الذكر بالقران قال
ونحن قومه وعلى هذا الآية ما ذكروه فيبطل الاستناد بها قلنا حمل الائمة اهل الذكر مع كون الامر بالسؤال
على الموجودين في عصر الرسول يمنع من التخصيص ولا سيما لو كان واردا على كفار قريش حيث لم يعترفوا بنبوة
نبيهم فكيف يؤمرون بالاخذ عن الائمة وبالجملة لا يحصل لها معنى محصل فينبغي ان يكون من البطون و
استظهره بعض الاجلة ومع ذلك لم يعمل بمضمونها احد من المحققين وظاهرها عند ناسر وكذا ومنها قوله سبحانه يا ايها الذين
امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله حيث ان الاخبار بما جاء به الرسول قسط وشهادة لله والامر افاد وجوبه فاذا
وجب وجب القبول والا لم تبق فائدة على ان ظاهره لزوم القبول وفيه ان امرهم بالقيام بالعدل لا يستلزم وجوب اخبار
كل بما سمعه باحدى الدلالات وهو ظاهر وان ثبت من الخارج فلا دخل له بالآية ولو دلت لدل عليه قوله تعالى ان الله
يأمر بالعدل والاحسان الآية والآيات الدالة على الامر بالتقوى او حسنها ولم يقل به احد ولا احتمله مع انه لو سلم
الوجوب لا يستلزم وجوب قبول الآحاد لاحتمال اشتراط التواتر والفائدة قبوله وقبول الواحد اذا افاد العلم لا
قبوله مطلقا لعدم اطلاق ولا عموم والعقل لا يفيد ازيد منه واما الشهادة لله فلا تنصرف الى الاخبار بما سمعه عن
النبي من الاحكام الى الغير ولو سلم لم يدل على وجوب قبول الآحاد لوروده في مقام حكم آخر مع احتمال ان يراد وجوب
كونهم شهداء لا لما يحرم عليهم كشهادة الزور واورد بان الامر دلالته على الوجوب وان سلمنا فقول الشهادة لله
والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به فوجوب قبول خبر الواحد يستلزم الدور ومع ذلك ظن فلا يصح وفيه نظر
يمنع توقف قيامه بالقسط وشهادته لله على قبول خبره بل على صدقه ونقله ما قال الرسول وفيهما نظر اما في الاول
فلان الامر ظاهر في الوجوب ولا وجه لمنع دلالته عليه كحصر الشهادة لله والقيام بالقسط فيما يجوز العمل به فان الفائدة
فيهما لا تنحصر فيه بل يمكن ان يكون حصول الخوف والتنبيه ولزوم الرجوع الى الحجة الى غير ذلك واما كونه ظنا
فقد عرفت ما فيه واما في الثاني فلمنع توقف قيامه بالقسط وشهادته لله على صدقه بمعنى ان نصدقه لزوم القبول
لاحتمال عدم لزومه القبول او لزومه في غير المتنازع فيه لما مر ومنها قوله سبحانه وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك حيث ان ظاهرهما بيان جميع ما انزل الله اليه لجميع من عاصره
ومن يأتي بعده فلو وجب عليه ان يبين كل ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله لكانت الاخبار باجمعها منقولة بالتواتر الا ان
يقال ان بعض السامعين للخبر نقله دون بعض وذلك يوجب تهمة السلف وجواز كون شرايع لم ينقلها بعضهم ولا
يجوز ان يكون كلها نقل باخبار الآحاد لم ينقله النبي لانه يستحيل عادة ان يكون هذه الاخبار على كثرتها كاذبة

ولايجوز

ولا يجوز ان يتضمن عبادات تختص بمن عاصره لان اكثرها خطاب لاهل عصره ولمن يأتي بعده فثبت انه انما اوجب
عليه ان يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله وان كان بيانا لمن بعده وهو يتضمن وجوب العمل على من بعده
وفيه منع عموم بيان جميع ما انزل الله لجميع الخلق من عاصره ويأتي بعده لعدم العموم فان الظاهر من المنزل القران
ومن تبليغه تلاوته عليهم ومن التبيين ذلك او المراد منه ولا يستلزم قبول الواحد فيه ومن المنزل اليهم الموجودون
في عصره ولا سيما في الثاني ومن الذكر القران وهو مبلغ اليهم بالتواتر ولو سلم قلنا استلزام عموم البيان تواتر
الاخبار باجمعها ممنوع لاحتمال التقصير او العذر من البعض بان اعتقد حصول التواتر من غيره او النسيان او عدم القدرة
الى غير ذلك على ان عد البيان بالواسطة بيانا له مجاز واستعمال الناس في الموجودين تخصيص وهو اولى من
حرف التعريف حقيقة في الجنس فلا يتحقق مجاز باعتبار اختصاصه بهم وبذلك يبين امكان ان لا يبلغوا احكاما
وشرايع وما اورد بامكان كذب بعض الآحاد وبعضها اداها النبي الى من يتواتر الخبر بنقله لكن نقله بعض دون
بعض وهو ممكن وان كان خطأ ويكفي لزوم العمل لنا مشروطا بالتواتر يرد عليه ان كون بعض الآحاد لم يكن كذبا
ولا متواترا مقطوع به كما ان علم دين النبي على ان يبلغ كل شيء بالتواتر كذلك ايضا والا لبلغ الينا بالتواتر
للزوم اشتهار مثله اشتهارا تاما ولا اقل من الآحاد وما بلغ بها الا ان ذلك لا يفيد المدعى لاحتمال الغفلة
العلم عليهم وكان حاصلا لهم ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان المخبر
عن الرسول شاهد على الناس ولا يجوز ان يجعله الله تعالى شاهدا وهو غير مقبول القول وفيه ان المخبر ربما يكون
فاسقا وكاذبا قطعا فلا يكون مقبول القول ولا عدلا مع ان جعل الله تعالى لا يتخلف فالوسط بمعنى العدل
في هذه الدار لا يصح فيحتمل ان يكون في دار اخرى كما ان محل الشهادة غير معلوم فيحتمل ان يكون في الآخرة كما هو
المفهوم من الاخبار والمحكي عن المفسرين على ان المراد بالامة ان كان المجموع لا ينفع وان كان البعض لا يعم الواحد و
الاثنين بل عمومها لما كانت فيه محل شك على ان الشهادة لو كانت في الدنيا فمقيدة اجماعا والاكتفاء بواحد مثلا
في نفس الاحكام انما يثبت اذا ثبت حجية خبر الواحد وهو المتنازع فيه على ان اطلاق الشهادة لا ينصرف الى الاخبار
بالاحكام ومن النقل ظواهر الروايات وهي كثيرة منها ما رواه الكليني بسنده عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد
الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون
فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بما في الكتب من الاخبار وهي آحاد فان تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة
للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شينولة قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام
جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم
فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح ايضا عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن
موسى عليه السلم قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله
علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال
وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون
فها واهوى بيده الى فيه الحديث وفيه تقرير منه في العمل والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الآحاد

ومنها ما رواه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من
يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله تعالى او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله
والا فالذي جاءكم اولى به وظاهر ان السائل سال عن اخبار الاحاد اذ لا دخل بالوثوق بالراوي وعدمه في القطع
من الاخبار ونحوها الاخبار الواردة في حكم اختلاف الاخبار وهي تدل على حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده با
بالقران او سنة الرسول ونحوها ما رواه في الموثق بعبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام الى ان قال واذا
جاءكم منا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا
حتى يستبين لكم ومنها الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل ما رواه في الصحيح عن خيثمة قال
قال لي ابو جعفر عليه السلام ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من
وصف عدلا ثم خالفه الى غيره اذ لا شك في علمهم بعدم انتهائها الى حد القطع ويرد على الاول انه ضعيف سندا
ودلالة اما الاول فبالارسال واشتماله على الضعيف في طبقتين واما الثاني فلانه يدل على ان الامر بالكتابة
والبث للحاجة في زمان الهرج والظاهر انه كناية عن زمان فقد العلم والمدعى حجية خبر الواحد مطلقا ولم يدل واما
حجيته ح فضروري في الجملة ولم يظهر بدنه ولو كان التعليل للكتابة لا للبث مع كونه غير ظاهر فيقال يدل على
ان البث ينفع الاخوان قلنا نفع الاخوان بدلالة العقل لا اللفظ وهو ظاهر ووجهها انه لو لم ينفع للزم اللغو
فيلزم ان ينفعهم وهذا يقتضي انتفاعهم منه في الجملة فيحتمل ان يكون في التنبه والتذكر والخوف والقبول في بعض
الصور ومنه كما لو وصل الاخبار الى حد العلم وهو لا يجدي كما هو واضح وحكمه بجواز العمل بما في الكتب من الاحاد غير مجد
فان ظاهره كما سمعت جواز العمل في زمان فقد العلم وح لا حاجة الى دلالته كما مر كما لا حاجة الى استبعاد تواترها او
احتفافها بما يفيد العلم وعلى الثالث ان شنبولة غير مذكور في الرجال بقدح ولا مدح الا انه صرح بعض الاواخر بانه
يظهر من غير واحد من الاخبار كونه وصي سعد بن سعد الاشعري قال وهو دليل الاعتماد والوثوق وحسن الحال
وظاهر في العدالة وفيه نظر لاحتمال كونه وصيا فيما لا يحتاج الى العدالة كالثلث مع عدم الصغار وكيف كان لا
دلالة فيه ايضا فان الامر بالتحديث لا يستلزم القبول مطلقا كما مر على انه علله بانها حق فلا يكون بالنسبة الى الراوي
احادا مع انه لو اراد كفاية الاحاد ينبغي ان يقول يكفي رواية العدل او نحوه مع ان التحديث لا يستلزم القبول مط
لولا التعليل والعجب من بعض الاواخر حيث عدها لانها على جواز الاخذ بخبر الواحد مثلا على الاطلاق صريحة و
على الثالث مع كونه موثقا بسماعة وان نقل عن بعض الكتب انه مات في حيوة ابي عبد الله عليه السلام ان سماعة سال عن
القياس فنهاهم عنه وجعل امرهم محصورا في العلم ونهاهم عن غير العلم فيتم خبر الواحد واما تذاكرهم الذي حكى مع اصحابهم
وان ما يرد عليهم شيء الا وعندهم فيه شيء مسطر فلم يظهر منه انه كان علمهم بخبر الاحاد حتى يقربه بل علمهم غير
معلوم وليس على المسؤول سؤال عن مثله بل محكوم على الصحة ومنهم من عده لانه قريبا من الصراحة وعلى الرابع
مع الاغماض عن عدم صحة سنده ان دلالته على خلاف المدعى اقرب فانه حصر القبول في الحديث على ما وجد والله
شاهدا من الكتاب او قول الرسول صلى الله عليه وآله ومعلوم ان المراد من قول الرسول المقابل للكتاب ما كان ثابتا عليا ولذا قال
المستدل في الحاشية لا يقال اشتراط الاعتضاد بالقران والسنة يدل على عدم حجية خبر الواحد لانا نقول شهادة

القرآن

القران او السنة لا يوجب انتهاءه الى القطع فاجماله يدل على حجية خبر الظنون المعتضد بالقران او السنة فتامل
جدا ولا يخفى ان جوابه مما لا يتفوه به عاقل فان الكلام كان في الظن في السند لا الظن في الدلالة والقران والسنة
المتواترة ظني الدلالة وحجية ظواهرهما ما لا كلام فيه الا من الاخبارية في خصوص ظواهر القران وهو مردود بما حصل
منه العلم من اتفاق غيرهم كما مر هنا وما ذكره في التعريف فساده غني عن البيان ومنه يبين ما في الخامس والسادس
الا ان تقريبه في اولهما غير مطابق للواقع فان فيها ما يدل على كفاية الاعتضاد بما يفيد الظن بالصدق ولا يخرج
عن الاحاد لكن لا ينفع لان في التمسك بها لاثبات المدعى الدور واما السابع وان عد متواترا الا ان ما ذكره
من علمهم بعدم انتهائها الى حد القطع ففيه منع مع عدم انحصار الفائدة في قبول الخبر نعم يمكن ان يقال الممارسة
والاستقراء في الاخبار وطريقة الرواة واهل البيت يكشف عنه حيث ان الرواة والمحدثين لم يقصد احد منهم لجمع
جميع الاخبار ولو من امام واحد مع ان لكل امام اصحابا كثيرة ومنهم الاجلة واهل التقوى والورع في مدة متمادية
تقرب ثلثمائة ولو اجزموا بان المدار على العلم ولا ينفع اخبار الاحاد لاشتهر وانتهى الى التواتر عادة ومع شيوع
العمل بالاحاد بين العامة واطلاع اهل البيت عليه قطعا لزمهم منع اصحابهم لو لم يكونوا راضين به لاسيما مع
كثرة شفقتهم بل العادة حاكمة بسؤال اصحابهم في ذلك عنهم عليهم السلام بل وقوع البحث بين رواة الشيعة وعلمائهم
وعلماء العامة في ذلك نظرا الى تنافي الطريقتين ومن الثاني وجوه الاول ان صدق الواحد في خبره ممكن
فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله وامر رسوله صلى الله عليه وآله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط ويرد عليه ان القول بعدم
التعبد عقلا بل شرعا عندنا موجود فلا احتياط سلمنا لكن يمكن ان يتردد الامر بين الوجوب والحرمة كالجهر بالبسملة
في الصلوات الاخفاتية وصلوة الجمعة في نحو زماننا سلمنا لكن الكلام في الوجوب والاحتياط باحتمال اشتغال
الذمة مستحب فاين احدهما من الاخر بل قال الامدي ان الاحتياط وان كان مناسبا لكن لا بد له من شاهد بالاعتبار
ولا شاهد له سوى خبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم
ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الظني له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول
الشاهد والمفتي اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد والعمل بخبر الواحد
المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص وان سلمنا صحة القياس فغايته انه مفيد للظن لا الالحاق وهو
غير معتبر في اعتبار الاصول كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه وفيه ان القياس
ليس حجة ومع ذلك النقض بخبر الفاسق والصبي لا يصح لخروجهما بالاجماع ولا ينبغي الفرق بين الاصول والفروع
في حجية الظن فان حجيته ان انتهى الى العلم فحجة بلا فرق والا فكذلك والعجب من العلامة حيث اقتصر على حكاية
غير الاخيرين وسكت عنه الثاني اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة
عن حكم الشرع وذلك ممتنع واعترض عليه الامدي بان خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله اما مع
عدم الدليل فلا ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي
والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد متوقف على كون
الخبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى في

المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع
بعد وروده الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم ونظر فيه العلامة بان المعتزلة منعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي
فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم
وان مدركه شرعي يشتمل على التناقض بل الوجه ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملته الاباحة وله مدرك شرعي
من جملته البراءة الاصلية وفي الكل نظر اما في الحجة فلمنع امكان ان لا يجد المفتي في الواقعة الا الخبر الواحد ان
اراد من المنفي مطلق الحجة فان الاصول والقواعد لا يمكن عدم تحققها فانها في كل واقعة متحصلة ومقتضاها البراءة
والاباحة الا ان يدل الدليل على عدم ارادة مقتضاها وحصوله هنا اول الكلام فلا يلزم محال مع احتمال ان يكون
الفساد انما نشا منه لامكان ترتب المحال على المحال وان اراد منه الادلة الخاصة لا يلزم منه حجية الخبر فان
غاية ما لزم عدم وجود دليل خاص في الواقعة وهو غير عزيز بل شايع فالحكم هو الذي دل عليه الاصول فلم يلزم
تعطيل الاحكام من عدم العمل بخبر واحد هنا ويلزم منه ما لا يقول به وهو حجية كل ما لم يدل دليل على عدم حجيته
وبطلانه ظاهر على ان المراد بالحكم ان كان الواقعي لا يستلزم المدعى لاحتمال عدم وصول ما كان مدركا له كما لو لم يجد
يوجد فيها خبر الواحد كما هو الشايع وعندنا جائز وان كان الاعم او الظاهري فلا يلزم من ترك العمل بخبر الواحد
التعطيل لجواز ان يكون العمل بالاصول ولو قيل خبر الواحد اذا افاد الظن وتركنا العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح
قلنا كلا فان الراجح ما ظن ارادة الامر لا ما ظن اتصافه بالمصلحة ولم يعلم بعد فرضنا ارادة المكلف منا العمل بخبر
الواحد فان احتمال التعبد قائم فلا رجحان مع ان هذا كلام آخر ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في العمل بالاصول
كان حجيتها ليست من باب الظنون بل فيها جهة التعبد قطعا كيف وحجيتها من باب لزوم اقامة الحجة في المطالب من
الحكيم فما لم يتم حجة فالنفي حاكم بالعقل فيكون ذلك حكم الشرع ايضا الا ترى انه اذا ظن المكلف الحدث بعد الطهارة
لا يلتفت اليه بل حكمه الطهارة وهو موهوم بجهة تعلق الارادة غير جهة الوقوع في الواقع فبمثله يختلف الحيثيات
في كل محل ومثله يقال في امثاله واما في الاعتراض فلان الزام امكان خلو الواقعة عن الدليل ليس في محله فانه
لا يمكن خلو الواقعة عن الحكم غاية الامر ان يكون ماخوذا من الاصل ومتعلقا له فيما نحن فيه لا يلزم حجية الخبر
لاحتمال ان يكون الحكم ما اقتضاه الاصل فلو قلنا بوجوب عموم الحكم للطف لا يلزم منه حجية الخبر لاحتمال ان الا
من الغفلة او نحوها فلا يلزم على تقدير وجود الخبر كون الحكم مخصوصا فيه فبالاصول يثبت حكما كالاباحة و
هو حكم شرعي عندنا كما حقق في محله ويافي واما في النظر فلان ما جعله تناقضا ليس بتناقض فان غاية ما يلزم
من كلام المعترض ان اصالة البراءة تنفي ما تقتضيه الادلة المثبتة للحكم الشرعي ومعلوم انه يصح فيما كان الحكم
تكليفيا فان الاباحة ترتفع باصالة البراءة اذ لا تنافي بينهما كيف والناظر جعل اصل البراءة من مدارك الاباحة
فلا تناقض بين جعل الحكم نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي فان نفي الوجوب مثلا وكونه حكما شرعيا لا ينافي اباحة
ما نفي وجوبه الا ان يكون نظره الى ان المورد لما كان من الاشاعرة فعلى مذهبه يتكلم كما ان الحجة ظاهر كونها على
طريقتهم ويشكل بان الاصول على مذاقهم تصير شرعية لا عقلية واحكامها كذلك ومنه يتبين ايراد آخر على الحجة
ما عرفته كما يتبين ايراد آخر عليه وهو ان الحجة لما كانت لا تلايم الا ايراد عليهم على اصول المعتزلة الثالث ان باب

العلم

العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا
اذ الموجود من ادلتها لا تفيد الا الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل
بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد الا الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم
في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعوى ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول
ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار ونحو ذلك كما
اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لايصال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم
لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير
دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره
الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن
الخطاب وان ثبوت حكمه في من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز
ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى
اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص
الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع
للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة
لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب واورد بان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا
يوجب جواز العمل بالظن اصلا فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه
باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت
تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة
الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل
من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن
به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر
بالتسمية والاخفات بها في الصلوات الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا

محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات
فلا حرج لنا في شيء منها وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا فلا يتمشى ان يقال ان
الظن الحاصل من اخبار الاحاد لا يقصر عن الظن الذي علمتم به بل كثيرا ما يكون اقوى لكن لا يخفى ان العمل
بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد مطلقا في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جراة عظيمة
ومنها ابحاث اما في الدليل فلان انسداد باب العلم في الاحكام الغير الضرورية ممنوع بل كثير منها مما يثبت
بالعلم من الاجماع وغيره فالتعليل بان الموجود من ادلتها لا يفيد الا الظن وهم كما ان تعليل ذلك بفقد السنة
المتواترة غير صحيح فانه لو كان لما افاد الا الظن ومع ذلك في الحكم بفقدها وهم اخر ومنه تحقيقه ولو قيل المراد
بالمتواتر المتواتر بالمعنى قلنا الحكم بفقده كالحكم بفقدها وعلى الاول يلزم الحاقها بالكتاب في كونه ظني الدلالة
فالاختلال واقع مطلقا مع عدم انصراف اطلاق التواتر الى المعنوي وايضا حكمه بانقطاع طريق الاطلاع على
الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد واضح الفساد لما مر في بحث الاجماع من امكان العلم به من غير جهة النقل
ومن جهة النقل المفيد للعلم بل هو بنفسه معترف بما قلناه وان كان منكرا باللسان كيف وفي تضاعيف هذا
الدليل مكررا ادعى الاجماع ولو امكن التوجيه في بعضها ففي بعضها لا يمكن كقوله وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه اذ هو لا يقبل التوجيه كما تراه الى غير ذلك ولا يعتبر في اصالة البراءة حصول الظن
فان حجيتها من باب التعبد لا من باب افادة الظن الا ترى انا نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب الاداء كلما
اذا ظن بتنجس شيء او ظن رؤية الهلال في رمضان وغيره او ظن بطلان الصلوة بعد الخروج عنها او تعلق
القضاء بعد خروج الوقت ببطلان صلوته او تركها من غير استناد الى سبب شرعي الى غير ذلك وايضا حجية
ظواهر الكتاب كالسنة المتواترة متفق عليها بين علمائنا بل علماء الاسلام الا من لا يعتد بمخالفته بخلاف خبر
الواحد فاين احدهما من الاخر وما ذكره من انه اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
قلنا نمنع الملازمة اذ ليست بينة ولا مبينة فانا نقول نمنع ما كان مدار الامر على العلم في حال وان كان العلم بحجيته
مطلقا اتفاقا مع امكان النزاع فيه كعلم الحاكم بل كان المدار على الاسباب الشرعية بل العادية وهو الخطاب بالشريعة
وبيانها كتابا او سنة في حال الحضور والغيبة اما حال الحضور فظاهر بل من الضروريات الدينية واما في
حال الغيبة وانقطاع الخطاب الشفاهي بالكتاب والسنة المتواترة مما هو حجة اجماعا من المسلمين وليس حجيتهما
من باب الظن وان كانا مفيدين له بل المدار في حجيتهما على اشتمالهما على افادة الظن ولذا صح اختلاف السيد
المشهور بل كافة الاصوليين بعد الاعتراف بحجيتهما اختلافهم في حجية خبر الواحد فان حجيتهما علمية وان افاد الظن
بخلاف الخبر الواحد عند مثل السيد فمدار الحجية على الاسم وان كان ما دام الوصف لا على الظن ولذا تراهم يتنازعون
في حجية علم الحاكم ولا يتنازعون في حجية البينة مثلا مع انهما من باب واحد على تقدير سد باب العلم لا يلزم اناطة
التكاليف على الظنون ولا يلزم منه تاصيل اصل وهو حجية الظن الا ما خرج وعلى تقدير الاغماض عن جميع ما مر
غاية ما يلزم منه حجية الظن الا في الجملة وما ذكره من ان العدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح انما يتم لو لم يحتمل
التعبد نظرا الى المصالح الخفية او الظاهرة كالحرج والمرج والعجب انه بنفسه لا يقول بمقتضاه كما يكشف عن ذلك

كلما اتى في هذا المبحث وما مر في بحث الاجماع في حجية الشهرة ما اذا افتى جماعة ولم يعلم لهم مخالف هذا ولو تم ما ذكره
لزم تقديم ظن العامي بل اليهودي والنصراني وسائر الكفار اذا كان اقوى عنده من ظن المجتهد المطلق وغير ذلك
مما لا يخفى فضاعته كما في خروج بعضها بالاجماع كما يحصل من الرمل والجفر والاستقراء الناقص في وجه والاعم
الاغلب والاستحسان والمصالح المرسلة والراي وقياس النحوي بل مطلقه وكيف كان بان ما في قوله فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن وما ذكره من احتمال الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات
وخبر الواحد من جملتها لا يجدي لاحتمال الفرق بين الخبر الواحد الواقع في التفسير والخبر الواحد المفيد للحكم
فان الاول من القرائن الدالة على المراد من الخطاب والمجاز مثلا وفي ذلك لم يظهر من احد حتى السيد اشتراط
العلم بل هو مما يكتفى فيه بالظن قطعا ووفاقا بخلاف الثاني فانه كما ترى محل التشاجر على ان وضوح ارادة خلاف
الظواهر في مواضع الاجماع لا يفضي الى الاكتفاء بخبر الواحد مع ان حجيته لم ولنا اول الكلام واما قوله و
تستوي في الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره فقلنا كلا فانه ان كان بالقياس فظاهر حاله
وان كان بغيره فلا يتم لاختلافهما بالعلم والظن فان ظاهر الكتاب مما وقع الاجماع من علماء الاسلام الا من لا
يؤبه به على حجيته الا ترى ان جميع اصناف الاسلام يتمسكون في مطالبهم به وينقطع نزاعهم عنه ولا يجيب
احد منهم بعدم حجيته او الشك فيه ولا تصغ الى ما يقال الحجة منه ماذا وليس الا ظن المجتهد فالمدار عليه
ليس الا فانا نقول للكلام مقامان احدهما ان الحجة في الاحكام ماذا والاخر ان المدار في الادراك على ماذا ح
ان في دوران الامر على ظن المجتهد حجة اخرى على التعبد ولا يلزم اناطة الحكم بالظن مطلقا ولم يقل به احد فالمدار
في الحجة على العلم والكتاب والسنة المتواترة بقسميها وما يرجع اليها كخبر الواحد واصل البراءة فيما لم يتم حجة
على حجيته والاستصحاب وعدم الدليل لرجوع الاولين الى الاولين من دون واسطة والثالث اليهما بواسطة
والرابع الى الاول الى غير ذلك وما ذكره من ابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا قلنا الابتناء
على كون الكتاب ظنا مخصوصا في الحقيقة لا على ما يبين من كلام المورد وحمل حجيته في غير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط لا ينفع فانه مسلم وانما الكلام في اصل حجية الظن بما هو ظن الى حجيته ولم يثبت واما
في الايراد فلان في الاكتفاء بالعمليات ودفع غيرها بالاصل خروجا عن الدين قطعا فانا اذا جعلنا كذلك
يعرف كل احد ان هذا ليس شريعة نبينا بل هو خارج عن جميع فرق الاسلام وهو ظاهر لا حاجة الى تدبر الا
ان يرجع الى ما قلنا بان يراد بما حصل العلم به عن ضرورة او اجماع ما حصل ولو بواسطة ثم ان فيه كاصل الحجة
بعد مجال للكلام الا ان كثيرا منها يستانس بما مر ومنها بعرضه يورث الكلال ثم ان بعض الاعاظم ذكر اصل الحجة
بتغيير وتصحيح قال وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن
الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته و
جعل هذا وامثاله دالة على حجية ظن المجتهد في حال الغيبة من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة بخلاف
بعض ما مر كاية النبأ والنفر والاجماع فجعلها دالة على حجية المراد بخبر الواحد نظرا الى حجيته المتبادر من النبأ
والانذار واستفاد ذلك من الاجماع المدعى فيه بخلاف الاول فجعلها دالة على حجية مطلق الظن قال وهي



حجية ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او
بظن يثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء ويرد عليه ما مر مضافا
الى ان استلزام عدم العمل بالظن التكليف بما لا يطاق ممنوع فان حجية الظن بما هو ظن لم يستلزم من شيء
مما مر لاحتمال الاكتفاء بالاجماع والكتاب والسنة المتواترة وما يرجع اليها من الاستصحاب واصل النفي و
اصل البراءة وخبر الواحد ولا علم بالتكليف ازيد مما ثبت بما مر كما انه لا يتم عدم الفرق بين افراد الظن فان ذلك
يتوقف على حجيته بما هو هو ولم يثبت فلم يندرج فيه خبر الواحد مع ان هنا شيئين احدهما ان ما ظن صدوره
عن المعصوم هل هو حجة اولا والمشهور حجيته في الجملة وخالفهم السيد والثاني حجية الظواهر وهو فرع حجية
اصله فان ما لم يثبت اصله لا معنى لحجية ظاهره ومع ذلك في حجية الظواهر مقامان الاول ما كان للمشافهين
والثاني ما كان للغائبين وحجية الاول مما لا ريب فيه تحصيلا للغرض من الالقاء وهو تفهيم المخاطب المعنى
والدلالة على ما هو المقصود وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولولاه يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف
ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فضلا عن الاثر واما الثاني فلحجية ظن المجتهد
نظرا الى اجماع المسلمين على كون الكتاب والسنة المتواترة حجة ولا يفيدان الا الظن فبان منه حجية ظن المجتهد
على ان ما دل على حجية المراد بخبر الواحد دل على حجيته اذا افاد الظن فان الاطلاق لا يفيد ازيد منه فلا يثبت
به حجيته اذا لم يفد الظن كما ان ما اذا افاد العلم لا يدخل في الاطلاق وان دخل في الفحوى فكل ما دل على حجيته
دل على حجية ما افاد منه الظن وهذا لا يدل على حجية الظن مط فان حجية الظن في الدلالات لا يستلزم
حجيته مط لاحتمال التعبد واحتمال اختلافه مع غيره على ان حجيته فيها مما وقع اجماع المسلمين عليه ومع ذلك
لعله مما مر عليه بناء عيش بني ادم حيث يرسلون الرسل باسرهم وبناؤهم على لزوم قبول المرسل اليه مع احتمال
الغلط على الواسطة او الوسائط ولو خالف استحق العقوبة عرفا ولا يسمع من احد منهم العذر باحتمال الغلط
او السهو ونحو ذلك فكيف يقاس على مثله ما لم يتعارف اعتباره بين الخلق ولا بين العلماء في الاحكام بل ظاهرهم
من حصرهم الادلة الشرعية في امور مخصوصة على الخلاف عدم اعتدادهم بكل ما يفضي الى الظن بالحكم كما ان
مذاقهم في اثبات الادلة وانكار بعضهم على بعض بعدم نهوض الدليل على ثبوت حجية بعض يشهد على بطلان
حجية الظن مط ثم في كلمات بعضهم ما يورث الوهم بحجيته ولو تحقق القول بها من واحد او اكثر لا ينفع الا
ان يثبت على اعتباره العلم وليس فليس وما مر يبين فساد هذا القول بها اشهر ولو كان اثبات حجية ظن المجتهد
في مقابل من ذكره لزمهم عادة ذكر خلافهم والرد عليهم وانما بناؤهم في ذلك على ان حجية الظن شاكلة مخالفة
للاصول ابتوا بحجية ظن المجتهد بين الظنون لا بعموم حجية ظنه وهو ظاهر جدا لا يحتاج الى التنبيه مع انك
تراهم لا يذكرون ذلك ولا سيما الرد على من يقول بظن يثبت فيه الرخصة من الشارع بالخصوص بل هذا الخلاف
لم يكن بين القدماء ولا بين اوائل المتاخرين بل ولا بين اواسطهم وانما نشا بين الاواخر مع ان كل من تعرض له
رده الا اقل قليل منهم اسال الله كشف الحق **الرابع** لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
البطلان وفيه انه ان اراد ان المجتهد في الجملة اما ان يكتفي بالظهور كالدلالات او لا فعلى الثاني يستلزم ما ذكره

قلنا



قلنا بطلان الثاني اما مسلم للاجماع او لما ذكره او لغيره ولكن لا يستلزم عموم حجية الظن فان من اعتبار الظن في
الدلالات لا يلزم اعتباره مط لاحتمال خصوصية التعبد واختلاف المصلحة والعقل لا يكون مستقلا حتى يثبت منه
الاطراد وان اراد ان المجتهد لو لم يعمل بالظن مط لزم ما ذكره قلنا كلا فان ذلك فرع حجية الظن بما هو ظن ولم
يثبت بل هو اول الكلام واما على تقدير عدم ثبوت حجيته مط فلزوم ترجيح المرجوح على الراجح ممنوع فان في
المرجوح لعله مصلحة وحكمة عقولنا لا يدركها كما ان في العمل بالراجح لعله مفاسد لا نعرفها والدليل لما كان عقليا
ينافيه الاحتمال ولو كان ضعيفا الا ترى ان المجتهد في مقتضيات الحكم في المرافعات لا يعمل بالظن ولا المقلد في احكامه
كيف ولا يعمل بقول الكافر والمخالف والميت اذا افاد الظن ولو حصل من الراي والمصالح المرسلة والاستحسان
والقياس ونحوها الى غير ذلك فينبغي ان يكون المدار على ما ثبت حجيته وهو ما انتهى حجيته الى العلم بواسطة
او غيرها وهو ما مر مرارا من الكتاب والسنة متواترها بقسميه واحادها وما ينعطف اليها وقد اورد بانه انما
يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل بهما اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه
لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه
ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط
عند فقد ما يفيد القطع والجواب ان حجية الظن مط كما انه مبني على افراط فهذا تفريط كيف ولو بنينا على ما يفيد
القطع من الادلة في العمل والفتوى يشهد كل خبير ولو من الكفار بان ما حصل منه ليس شريعة نبينا بل لم
يكن احد عليه بعد عصر نبينا الى زماننا بل من زمان ادم الى هذا الزمان مثلا ما ثبت من الصلوة بالقطع
ليس مما يجوز الاكتفاء به لاحد من اهل الاسلام وكذا الصوم وغيره على ان العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة
مع عدم القطع بالمراد مما لا شبهة يعتريه وما اتفق عليه اهل الاسلام من يعتني به بل الخبر الواحد في مثل عصرنا
كذلك في الجملة حتى من السيد هذا والامر العزوع في حال الحضور انما كان على الخطابات ومعلوم عدم افادة
جميعها بل اكثرها العلم ضرورة مع انه ثبت بالضرورة ان الامر في القبائل والبلاد النائية انما كان على ارسال
الرسل ولا يفيد كلامهم ولا كتابهم العلم ولو جلا وهو يبطل ما ذكره سواء كان ارسالهم للفتوى او للاخبار فكيف
صار بناء العمل والفتوى في مثل عصرنا على ما يفيد القطع والاحتياط كثيرا ما غير ممكن كما لو تردد الامر بين الواجب
والحرام ومنه جهر البسملة في الصلوات الاخفاتية والاتيان بصلوة الجمعة في مثل عصرنا وبناء الشك في الاعداد
على الاقل او الاكثر الى غير ذلك **الخامس** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون
واجب وفيه ان اراد ان ظنه الحاصل مما كان دليلا وهو الظن في دلالة الادلة حجة فحق وعليه الاجماع من المسلمين
ولا يجديه فانه اراد ان يثبت حجية كل ظن يندرج فيه الخبر الواحد المفيد له ويثبت بذلك حجيته ولم يندرج فان
حجيته ان ثبت بدليل اخر يتم ولا احتياج الى هذا وان لم يثبت لا يستلزم هذا حجيته لما مر وان اراد ان كل ما افاد
الظن بالحكم للمجتهد حجة الا ما خرج بالدليل ومنه خبر الواحد قلنا لم يثبت لا بالعقل ولا بالنقل اما الاول فلان العقل
لا يفهم مصالح الشرع غالبا ومنها ما يحتمل خلاف الواقع وهو الظن بما هو ظن فان العقل لا يسعه ان يعرف ذلك

فان احتمال الفتح قائم مع خفاء المصالح الشرعية فيكون بدعة فدفع الضرر المظنون هنا يتوقف على ثبوت حجية
الظن في نفس الاحكام ولم يثبت فان قيل باي شيء تعتمدون في الفقه قلنا قد مر مرارا ان المدار على العلم ومنه
الاجماع والكتاب والسنة المتواترة وما يرجع اليها من الخبر الواحد والاستصحاب وغيرهما واجاب عنه المحقق بانا لا
نسلم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يوجه التكليف به
يؤمننا الضرر عند ظن صدق المخبر ثم ما ذكروه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره
لا يقال لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي
لا يختلف بحسب مظانه ثم ان الحجة مقلوبة عليهم لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا
يؤمن الضرر بفواتها فيجب اطراحه لجواز اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها ويلزم عليه ما ذكروه وجوب العمل
بقول مدعي النبوة من دون المعجزة بعين ما ذكروه وهو جيد ومنع العضدي على تقدير عقلية الحسن والقبح
وجوب دفع الضرر المظنون بل حكم باولويته للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة
بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات
وظاهر الخوانساري قبوله ثم هو حسن لا اولوية بما لا يحتمل الحرمة وفيه انه لو سلم الاولوية لتم لعدم القائل
بالفصل وايضا عدم استقلال العقل في الشرعيات طرا محل منع واورد على الايراد بان مراد المستدل انه
اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بانه يبقى
الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة
موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص
على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا نرى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء
الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان بسبب
ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد يقوم
ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة
اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج
الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه
مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر
حصول ظن بحجيتهما لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما
نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيها الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا
الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد
ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر وهو لو مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز
العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم

يحصل

ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ١
ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد
بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشتهر بين الاصحاب
وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد ٢
عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه
لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال اذا ورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد
العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي تتداول لا كخبر الفاسق مثلا والقياس مثلا وذلك اما لانهما
لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل
منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل
بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد
باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن
يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد
الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما
يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة
المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يرجح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا
والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم
بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه
نرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها غير مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في
موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما
المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة صح ثم لم تعمل به اولا قلت المناص
هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى ويبني على
اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف ويعمل على اصل البراءة و
عدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة
بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية
فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند اقتضاء العلم في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمته
بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ايضا ليس
باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما دل على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على
الحرمة ويرد عليه ان قوله انحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن ان اراد الانحصار في الظن بما هو ظن فممنوع لوجود
امور ليس حجيته منه كالكتاب والسنة المتواترة بقسميها المنتهي حجيتهما الى العلم فانه يثبت بسيرة اهل الاسلام حجية

ظواهرهما فايدلان على حجيته كالاجماع يكون حكمهما يكون حكم خبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة ملاحجة لرجوعها
اليهما كما عرفت وستعرف فصح دفع كل ما حكم به الظن بما هو ظن باصل البراءة فان عدم العلم بحجية الظن بما هو ظن
وعدم نصب دليل شرعي عليها يورث جواز الدفع فضلا عن احتمال المؤاخذة بالعمل به فقوله اذ ما ظنه حراما او
واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذ على مخالفته ممنوع والسند ما مر اجمالا ومفصلا وهنا ايضا ما لا ظن على المؤاخذة
حتى يوجب وجوب التحرز عقلا مع انه انما يتم اذا لم يحتمل المؤاخذة على خلافه ولم يحتمل ان لا يدرك العقل ذلك
فمع ان ظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا له وجه تقدم قوله وما ذكره من السند فيه عدم مطابقته للمدعى
ظاهر اظهر بالبديهة وما منع من وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص يرده انه لم يدع المورد ذلك بل
ادعى نصب الدلالة مطلقا ولو عموما وهذا ما لا يمكن منعه لاستلزام عدمه القبح على الله سبحانه قطعا كيف ويلزم
منه التكليف من دون حجة ودليل وبطلانه ضروري عندنا وعند كل من لا يجوز التكليف بما لا يطاق وما
ذكره من النظير عجيب فان خفاء الامام لا ينافي اللطف ولا النصب لاجراء الحدود فان سبب الخفاء منا مع انه لا
ينحصر فائدة وجود الامام فيما ذكره ولولا الاحتمال غيره كفى قال المحقق الطوسي وجوده لطف وتصرفه اخر و
عدمه منا ولو اراد منافاته للزوم نصب الدليل من الشارع قلنا يلزمه ان يثبت التكاليف بالاحتمال مع انه لا
يقول هو به ولا احد غيره ممن يعتنى به فان التكليف مدفوع بالاصول الا اذا ثبت حجة على تعلقه ولو قيل الاشتغال
بالتكاليف الواقعية استلزم تحصيل البراءة اليقينية فيلزم العمل بالمحتمل فضلا عن المظنون قلنا صدق التكاليف
ان يثبت مما في ايدينا لم يثبت ولذا ترى المورد بنفسه بناؤه على ان الاشتغال بالظنون الاجتهادية وكذا رده ولو
اراد جعله توطئة وتمهيدا لقوله فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها قلنا لا
حاجة له الى ذلك ولا يليق بهذا المقام بل يكفيه ما جعله دليلا من عموم حجية ظن المجتهد مطلقا على ان هذا مجرد قياس
ان اراد الكلية وغيرها لا ينفع كما ان وجوب استعداد المجتهد لجميع الاحكام بقدر طاقته لا يستلزم العمل بالظن
مطلقا فان ذلك يتم بما قلناه ايضا كما هو ظاهر وقوله فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
مردود بان حجية الظن كيف ما كان يحتاج الى الدليل فلا معنى لقوله اول الكلام مع ان اشتراط العدالة لو كان
معركة للاراء لم يلزم منه حجية خبر الفاسق مطلقا اذا افاد الظن وقد عرفت مع ذلك ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية
وان كان مفادها الظن والعجب انه لم يتعرض للنقض بخبر الكافر مع ان الامر فيه اصعب بل لا يجري فيه ما ذكره
في الفاسق بل يلزمه ان يقول بحجية خبر الكافر مع ان فيه ما فيه هذا فضلا عما يرد عليه النقض بما لا يحصى
اجماع كل الاجماع جار مع منافاته لعقلية الدليل واعجب منه انه عن مع جميع ذلك بان الواجب على المجتهد
العمل بمقتضى ما يؤدي الى الظن بالحكم من الادلة التي تتداول الا خبر الفاسق والقياس وان هذا من عموم حجية
الظن فان مقتضاه وجوب العمل بمقتضى كل ما يؤديه الى الظن ولو لم يكن من الادلة المتداولة كقول فقيه او
فقيهين وبالامر الاغلب وبالشهرة ولو من العامة اذا افادت ظنا والاستقراء الناقص وكذا خبر المميز والكافر و
المجنون الى غير ذلك بل مقتضاه عدم الفرق بين المقلد والمجتهد بل لو حصل للمقلد الظن من قول الميت او غير المجتهد
وكذا لو حصل له بعد برهة من الزمان ظن بخلاف ما قاله المجتهد لزمه القول بلزوم الرجوع الى غير ذلك مما لا يحصى

ومع ذلك

ومع ذلك لا معنى لتخصيص الاستثناء بها فان الظن من الاستحسان والراي والمصالح المرسلة والجفر والرمل
وما ضاهاها مثلها ومع ذلك ملخص ما ذكره في وجه الاستثناء اما عدم افادة الظن او الاخراج مما يفيد الظن
لا الظن بان يخرج الظن من الظن او التزام الحجية اذا انحصر سبيل الحكم بالقياس ويقال ان مورد القياس لم
يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه ولا يتم شيء منها اما الاول فمكابرة مع ان الكلام فيما افاد القياس
الظن مثلا واما الثاني فلا يحصل له جدوى فانه ذكر الادلة الثلثة الاخيرة وجعلها مما يدل على عموم حجية ظن
المجتهد وادخل الخبر الواحد فيها ومقتضى كل باعتقاده حجية الظن في هذا العصر وما ضاهاه فلا معنى لعدم
حجية بعض الظنون فان العقل اما ان يستقل بادراك الحجية او لا فان لم يستقل فلا حكم له وان استقل فلا
معنى لاستثناء بعضها بالشرع فانه اما ان يفضي الى بطلان الشرع او عدم استقلال العقل فبطلان الاول
يتعين الثاني فيبطل عموم الحجية ومنه يبين ما في الرابع فان الحكم بعدم انسداد باب العلم بالنسبة الى القياس
نظرا الى منع الشارع عن العمل به لا ينفع فان العقل اما ان يدرك حجيته او لا والاول خلاف الفرض فتعين الثاني
وبه ينفتح باب سراية احتمال ما فيه الى غيره وبه يبطل عموم الحجية هذا وتخصيص جريانه الايرادين بغير الثالث
منها مما لا وجه له فانه ان دل على عموم الحجية يرد عليه ما اورد عليهما والا فلا جدوى فيه كما هو ظاهر واما
الثالث فبطلانه مجمع عليه فان علماءنا من عصر الشيخ الى عصرنا هذا اتفقوا على حصر الادلة وعلى عدم حجية
القياس وبطلان العمل به من غير استثناء مع ان اعصارهم كعصرنا باعتقاد المورد بل على ما هو الحق هذا و
بعد الكلام فيه مجال مع اني ارى هذه الطريقة خلاف ما عليه اصحابنا بل اكثر اهل العلم فان جلهم او كلهم
لا يستندون الى الظن الا بدليل ولو ترى في كلماتهم ما يوهم خلاف ذلك او يقتضيه لا ينفع لعدم تحصل
الاجماع على صحته ولا الدليل القاطع عليه بل منهم من تمسك به ولا يقول بمقتضاه كصاحب المعالم في
هذا المبحث حيث تمسك باول الثلثة الاخيرة ومع ذلك بناؤه على عدم عموم الحجية ويظهر بين ما في نصبه
لكلامهم مذكورها وسنزيد على ما ذكرنا في بحث الاجتهاد فضلا عما مر فانظر والتفات عموما الاصول والعمومات
فان النزاع في الحكم الشرعي فاذا شك في ثبوته فيدفع بها والايات الدالة على حرمة العمل بالظن كقوله سبحانه
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب ان الاصول مخصصة بما عام
واما الايات فالاولى منها مخصوصة بنبينا وليس ادراك الاحكام منه بدلالة اللفظ حتى يدخل فيه الظن
بل بالوحي والعلم بخلاف الرعية فانهم لا يمكنهم ذلك ولو كانوا مشافهين فان طريق معرفتهم دلالة اللفظ
وليس عليها غالبا ولا سيما للغائبين عن زمان الحضور وكلا هذا انما يكون فيهم فلا يمكن لهم التاسي كلا لايم لهم
التحوي لعدم امكان العلم لهم دونه على هذا لايم ما دل على حجية ظواهر الكتاب له فانه فيما دل على احكامنا وهذا
لما كان مخصوصا به صلى الله عليه وسلم فهو المخاطب به فلعله معروف بما يخص بشيء غيرها كما فيه فلا يكون ظاهره عندنا حجة على
ان الكلام هنا في الظن باعتبار السند وهو لا يحتاج اليه لما عرفت بل لانهم فانه لا مفر لهم عنه فانه لولاه لزم الخروج
عن الدين او التكليف بما لا يطاق واما غيرها فظاهره فيما لو كان العمل بالظن بما هو ظن وعلمنا بالعلم فانا لا نقول
بحجية الظن بما هو ظن بل بما ثبت حجيته بالعلم كالاجماع وظواهر الكتاب والسنة المتواترة بعينها وما يبين حجيته

منها كالاصول وخبر الواحد فاتباع خبر الواحد بالعلم فان حجيته ان كانت بالاجماع فظاهر عليه وجوب اتباع
ولو كانت بالكتاب فوجوب اتباعه كذلك للاجماع على حجية ظواهره كما مر ومع ذلك نقول تعارض بينها
وبين مادل من ظواهر الكتاب على لزوم الاطاعة وترك المعصية فان مقتضاها لزوم الاطاعة والانتهاء
بظواهرها فيقدم وان كان النسبة بينهما عموما من وجه لاعتضاده بعمل المعظم على ان الاولى لاتتم دلالتها الا بالالفاظ
والايلزم عدم حجيتها بنفسها فان دلالتها بالالفاظ فيلزم من حجيتها عدم حجيتها فتكون باطلة مع ان شمول
اكثرها للمدعى ممنوع ولا اقل من الشك ويكفى مع انها لو كانت تامة لزم تخصيصها بما مر خصوصا مع الاجماع
على عدم حجية خبر الواحد كما عن السيد قال ان اصحابنا لايعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم
دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لايدخل فى مثله ريب ولاشك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لايجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا
الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم وقال فى محل اخر ان العلم الضرورى
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لايعملون فى الشريعة بخبر لايوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم
لم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط وقال فى محل اخر ان
اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتاخرهم يمنعون من العمل باخبار الاحاد ومن العمل بالقياس فى
الشريعة ويعيبون اشد عيب على الذاهب اليهما والمتعلق فى الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره و
انتشاره معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم وهو ظاهره فى الذريعة حيث رد على المثبتين فيما
تعلقوا بعمل الصحابة باخبار لاتبلغ التواتر بانهم تعلقون باى شئ تدفع الامامية هذه الطريقة وهى انها تقول
انها عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم والامساك عن
النكير عليهم لايدل على الرضا بما فعلوه لاننا كلنا نشترط فى دلالة الامساك على الرضا ان لايكون للامساك وجه
سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك ويرده ان ما ذكره من الاجماع معارض بما ذكره ثلة منهم على
خلاف ذلك من الاجماع كما مر بل هو المحصل بالاستقراء ولا يهمنا التعرض لدفع التنافى فانه كلح ضع مثله ولاسيما
منه حيث يدعى الاجماع ولايعرف له موافقا مع ان المحكى عنه انه اعترف بان اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلوم
مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بعلامة او امارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وهذا كما ترى لايدل على الاكتفاء
بالظن على الصدور وهو المعروف من القدماء عصمنا الله من الزلل **تنبيهات الاول** انه قد بان مما مر من الادلة
القاطعة على حجية ظواهر القران والسنة المتواترة بل الاحاد وعدم وجوب نصب الدليل العلمى فى الاحكام
الفرعية من الله سبحانه **الثانى** انه قد اتضح مما مر عدم اصالة حجية الظن فى الفروع الا ما خرج بالدليل بل
الاصل عدم حجيته الا ما ثبت بالدليل فانتظر بعد لزيادة الوضوح **الثالث** انه لافرق فى حجية خبر الواحد
بين حال الاختيار والاضطرار **الرابع** ان حجية خبر الواحد لاتختص بالاحكام الفرعية بل يعمها وغيرها كالموضوعات
اللاهوتية **الخامس** اختلفوا فى شرائط راوى خبر الواحد فالمعظم اشترطوا البلوغ والعقل والاسلام والعدالة

والضبط

والضبط وثلة منهم زادوا الايمان ومن الاواخر من شرط وجوده فى الكتب المعتمدة للشيعة مع عمل جمع
منهم به من غير رد ظاهر ولا معارضة لما هو اقوى منه ولو كان مرسلا او موقوفا او مقطوعا او ضعيفا
او معضلا او مضطربا او مرفوعا الى غير ذلك وهو مبتن على حجية جميع ما فى الكتب المعتمدة ولم يبق لها ثم
محل باق وكيف كان لايتم شئ من ذلك على القول بعموم حجية الظن فانه على ذلك يلزم ان يقول بحجية
خبر كل مخبر يفيد الظن وان كان صبيا مميزا او فاسقا او كافرا ولايمكنهم ذلك فانه خلاف طريقة الطائفة
بل طريقة علماء الاسلام قال فى الذريعة ولا احد يقول بذلك ولاريب فى كونه مجمعا عليه بينهم وبذلك
يظهر عدم كونه من اقوال العلماء كافة فانهم لايرجعون عما مر الا عن المحشوية حيث يقولون بعموم حجية
ان لم يفد الظن فلا يكونون موافقين له قال بعض من قال بعموم حجية الظن ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد
شرائط يرجع الى الراوى وذكر الستة ثم اعترف بان ذلك انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة
الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن فلا
معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لابد ان يكون للتنبيه على ان الخالى
عن المذكورات لايفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات حرمة العمل بالخالى عن الشرائط كالقياس وظاهر
بطلان الاولين كما اعترف به ولاسيما ثانيهما بل الثالث كما يظهر بالتدبر وانما بناؤه على اعتبار الظنون الخاصة
فبان ايضا مهجوريته خلاف ذلك هذا وما فى النهاية والاحكام والمنية حيث ذكروا الخمسة الاول وجعلوا مرجعها
الى شئ واحد هو كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه مبنى على ان جميع مادل على حجيته
دل عليه اذا افاد الظن فعدمه يستلزم العدم وان كان وجوده لايستلزم الوجود بطلانها القول بالعموم فان
الظن فيه علة وسبب لاشرط فان بوجوده يلزم الحجية وبعدمه العدم فيتم ما ذكروه ومع ذلك لما كان
حجية الظن عندنا مخالفة للاصول ومنها الكفاية فنقول مامر من الادلة لايعم خبر المجنون مادام مجنونا و
لاغير المميز بل المميز حال الاداء ولو افاد الظن وعلى الاخير الاجماع من المنار بدرايتى وبعموم غيره مما سبق
مع كونه تعاقبا وكذا بعموم خبر العدل اذا لم يفد الظن ولاقائل بالفرق وعلى الاولين الاجماع فى النهاية
واستدل للاخير بانه لايحصل من قوله الظن وبان رواية الفاسق لايقبل فاولى ان لايقبل رواية الصبى و
فى الاول المنع من الاطراد وفى الثانى ان رواية الفاسق لايرد بل يتبين فيها ولو طنا فيلزم ان يقبل رواية
الصبى مع انه لم يقبله بل لايصح ولو على تقدير القول باعتبار عموم الظن فان مامر من الاجماع مع تاييد بعدم
الخلاف بيننا بل بين جمهور اهل الخلاف حتى فلا يصح ما قيل لايتم عدم القبول على هذا التقدير مطلقا اذ قد يحصل
الظن بصدقه بالمعاشرة المفيدة للظن باجتنابه عن الكذب ومامر يبين الكلام فى الصبية مع ظهور عدم القول
بالفصل وعن بعض العامة القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو ظاهر البطلان ولو قلنا بحجية القياس لمنع صحة الاقتداء
وعلى تقديرها بوجود الفارق على قاعدتهم ومنه يبين ما فى فحوى قبول شهادة الصبيان فى الدماء والجنايات
وما للاستناد على المختار وبانه لايقبل اقراره على نفسه فلا يقبل قوله على غيره بطريق اولى نعم لو كان المجنون دوريا
واخبر فى حال الافاقة والمميز حين الاداء كان بالغا مع اشتمالها على سائر الشروط دخل خبرهما تحت عموم الادلة

من غير شك واستدل على الاخير باجماع الصحابة على قبول رواية جماعة اخذوا الرواية قبل البلوغ ولم
يفرقوا وباجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا القبول لم يكن فيه فائدة وبالاجماع على
قبول شهادته اذا تحملها حال الصغر فكذا الرواية وبحصول الظن وعدم صلاحية المانع للمانعية وبان
اقدامه على الرواية حال البلوغ يدل على ضبطه لما سمعه حال الصغر وفي الكل نظر ومثله الكلام في الاسلام
والايمان والعدالة اذا كان الراوي متصفا بها حال الاداء دون الاخذ وهل يعتبر في البلوغ والاقامة
العلم بوجود احد اسبابه ولو بالبينة او يكفي الظن مط المعتمد الاول فان في تحصيل الموضوعات بحجية الظن
خلافا للاصول ولو قيل بعموم حجيته الاسلام فقد حكى في النهاية اجماع العلماء كافة على عدم قبول رواية
الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لا وان كان بعضهم
يرى قبول شهادة الذمي على مثله وفي المنية عده مجمعا عليه قال وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي
على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع وفي غاية البادي وخلاصة الاصول
الاجماع وقال الشهيد الثاني اتفق ائمة الحديث والاصول الفقهية على اشتراط اسلام الراوي حال روايته
وان لم يكن مسلما حال تحمله وهو ظاهر في العموم ومثله المعالم وجماعة من فحول العامة واتفقوا الاول اما
في الشق الاول او مط فهو مما لا ريب فيه كما لا ريب في عموم الحكم لمثل عصرنا فان عصرنا تغلبت اما قريبا الى
عصرنا او متحد احوالنا واحوالهم فما قاله بعض الاواخر من ان الاجماع يشكل دعواه حتى في صورة انسداد باب
العلم نعم يبعد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبر فيه ما فيه هذا فضلا عن عموم قوله سبحانه ولا تركنوا
الى الذين ظلموا فان قبول رواية الكافر مطلقا ركون اليه مع انه يكفينا عدم الدليل على قبول قول الكافر
مط واستدل باية النبأ نظرا الى ان الكافر فاسق ولئن قيل باختصاصه في عرف المتاخرين بالمسلم فيدل
بمفهوم الموافقة على عدم قبول قول الكافر كما هو ظاهر وبان الرواية من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة
فلا يليق بالكافر وبان الكفر يقتضي الاهانة والاذلال وقبول الرواية يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما
تناف وجهله بكفره ليس عذرا لانه ضم الى كفره جهلا اخر ويرد على الاخيرين انهما استحسان ظني لا ينفع
واما الاول فاعترض بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة ونظر فيه بان الفسق
يصدق على هذا الاتصاف بالاسلام وارتكابه اعظم الكبائر على انا نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وفيه نظر فان المفروض كفره والمتبادر في العرف من الفاسق المسلم الخارج عن طاعة الله بالفسق كيف و
الكافر اذا بذل جهده ولم يقف على ما يتوقف عليه الاسلام مثلا لم يعص الله ولم يخرج عن طاعته اصلا و
الاية منها لا اطلاق والاستعمال ولا نزاع فيه مع ان الظاهر ان اطلاق الكافر هنا مجاز والاولوية لا تنفع
على ما هو الحق مع من كون التثبت اعم مما يفيد العلم لاستلزام ذلك قبول خبر الكافر اذا افاد الظن وهم لا
يقولون به كما ان منعها بانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب لا ينفع
لامكان ان يقال اذا ثبت الاولوية في غيره يرد بالعموم ولا قائل بالفصل فان ضعف ما قيل يمكن ان يقال

مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا تدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع
تبين في خبره وما ربما يقال من انه يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه فغاية
الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك
كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من
الافراد المعلوم الفردية لمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما شيئا فيما نحن بصدده يرد
عليه انه لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا يدخل في المراد لكون الفاسق في الاية مطلقا فلا يحمل على غير ما
هو المتبادر منه او لا ينصرف فالا يتبادر منه لا يدخل فيه وايضا قوله فيشترط قبول الخبر بعدمه فلقائل ان يقول
كما ان القبول مشروط بعدمه كذلك رده مشروط بوجوده فبمجرد ذلك لا يتم المرام وكيف كان لا ثمرة في اعتباره في
خصوص العمل برواياتنا على القول باسلام المخالف وسائر فرق الشيعة واما على القول بكفرهم فيثمر فيها كما يثمر مطلقا
في الموضوعات من اللغة والقبلة والمرض المسوغ للافطار والتيمم ومعرفة المعجزة في اكثر من ثلث اذا مات فيه
ابنات الهم وشدائد العظم وقول المقوم والقسام الى غير ذلك اذا لم يكن من باب الظنون واما الايمان بمعنى كونه اثني عشريا
فقد اختلفوا في اعتباره على قولين اظهرهما العدم ولنمهد لتحقيقه مقدمة هي ان غير المؤمن هل يتصف بالعدالة او
فاسق مط الحق الاول لا للنص لاصحابنا على توثيقه فانه مع القرينة والمراد كونه ثقة في مذهبه ولا لانه لو جامع التفسيق
التوثيق لا ندفع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا لعدم الملازمة فان اجتماع التفسيق في التوثيق مع القرينة
لا يستلزم رفع الوثوق بمطلقه بل لان الفسق لا يتحقق الا بالخروج عن طاعة الله عرفا والمخطئ في بعض الاصول لو
بذل جهده واخطأ لم يخرج به عن الطاعة لعدم التكليف له ح والا لزم التكليف بما لا يطاق فلا يتصف بذلك بالفسق
وما قيل ظاهر قوله سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا دال على ان مثل هذا لم يبذل مجهوده فيه ان ظهوره
فيما ذكروه بل له احتمالات عديدة اما ظاهرة في غيره كان يراد منه المجاهدة مع الكفار فان ذلك يستلزم المجاز في
جاهدوا لظهور كونه فيما بين اثنين بخلاف هذا او مجمل والمفسرون ذكروا له تفاسير كثيرة ولم يذكروا هذا والكلام
فيه محل اخر فانتظره اذا عرفت هذا فنقول غير المؤمن اذا كان عادلا لا يكون داخلا في مفهوم الاية فيكون حجة في
قبول قوله على انه لو كان فاسقا مط لكان قوله حجة اذا كان متحرزا عن الكذب فان في ذلك نوع تبين فيندرج في
منطوقها فضلا عن الاجماع قال الشيخ في العدة في خبر المخالف ان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا
يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و
غياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما
كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان
مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون

وعزهم بما لم يكن عندهم فيه خلافه واورد في المعارج بعد ذكر كلامه في القطعية بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء ويرد عليه ان شرط حجية الاجماع المنقول ليس العلم بثبوته بل هو حجة اذا افاد الظن ولاسيما
اذا تايد بالشهرة كما هنا فانا نرى ان العمل بامثالها مشهور بينهم بلا مرية مع انه في المعتبر وافق الشيخ ففي النفاس
ذكر رواية عمار الساباطي وعمل بها ظاهرا وان قال يؤيدها نظرا الى عادتها في الاستناد وقال وهذه وان كانت
سندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض ومثله ضعف رواية السكوني وقال والسكوني عامي لكنه
ثقة ولا معارض لروايته هذه فالاجماع حجة اخرى بل ما رواه عن الصادق عليه السلم حجة ايضا فانه وان كان
مرسلا الا انه مؤيد باجماع الطائفة وهو نوع تثبت فيكون حجة ولا قائل بالفرق قطعا ولو قيل لو رواية مفادها
ان العامة باسرهم اذا رووا شيئا تكون حجة لهم قلنا هو امر ممتنع عادة لم يتحقق على ان المفهوم منه عرفا ان العامة في
طرقهم رووها وقال ايضا اني وجدت الطائفة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ورووها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون ولا ريب ان الاخبار الموثقة مما هو مروي في كتبهم كالمحاسن والبصائر
وقرب الاسناد والكافي والفقيه والعلل الى غير ذلك والكشي جعل عبد الله بن بكير وابان بن عثمن ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه مع حكايته عن العياشي فطحية الاول وعنه عن علي بن الحسن ناووسية الثاني وظاهره
قبولهما وحكى الاجماع المذكور عن بعضهم في عثمن بن عيسى والحسن بن علي بن فضال ثم حكى رجوعهما ولو قيل هذا
كما مر من الشيخ ليس اجماعا كما نحن فيه قلنا نفرقه بلا فارق فانهما اجماعان على حكم شرعي وهو قبول قول هؤلاء
مع ما عليه حالهم او كلهم ولا يتمان الا اذا لم يعتبر الايمان بان ضعف ما عن العلامة للقول الاخر في ابان بن عثمن
من ان الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان مشيرا بذلك الى ما
رواه الكشي عن العياشي عن علي بن الحسن ان ابانا من الناووسية ولا جاه من قال فذلك يقتضي عدم الحكم بكونه
ناووسيا سيما مع الاجماع الثابت بنقل الكشي العدل مع انه قيل ان بعض نسخه من القادسية بدل الناووسية
وله ايضا قوله سبحانه ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا يستوي اصحاب الجنة واصحاب النار افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا لا يستوون والعمومات المانعة عن العمل بالظن وما دل على كفرهم حيث ان مقتضاه اشتراكهم مع الكفار
في الاحكام فضلا عن الاصول وما في المنية واما المخالف في العقايد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا
وهو مؤذن بالاجماع مع انه لم يذكر في الشرائط الايمان والجواب عن الثلثة الاول ان ما مر خاص فيقدم عليها
والعمومات مختصة بالاصول ولو عمت لكانت النسبة بينها وبين الاية عموما من وجه فالشهرة والاجماعات مرجحة لها قلنا
وعن التشبيه بالمنع من العموم ولو سلم فيخص واما الاصول فظاهر حالها واما الاجماع مع الخلاف الشديد فظاهر حاله
هذا كله على تقدير كون المدار على الظنون الخاصة والا فالامر اظهر فانه لا اجماع ولا دليل على عدم حجيته ويتفرع عليه
حجية الموثق والقوي واما الضبط والعدالة فالظاهر انهما متفق عليه اعتباره وان لم يذكره بعضهم صريحا وقد نفى عنه
الخلاف جماعة وهو الحق فان الادلة باسرها كاشفة عن اعتباره فان شيئا منها لا يفيد حجية خبر غير الضابط فان
خبره لا يفيد الظن لاحتمال ان يزيد او ينقص او يغير او يبدل سندا او متنا بما يختلف منه المعنى او الاعتبار وما دل
على حجيته اما الاطلاقات فوردت مورد المتعارف فلا تفيد حجية غيره او اجماع فلم يعم غيره فاقيل مفهوم الاية المقتضي

لقبول

لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لا ينبغي وان كان على تقدير صحة تقييد باجماعهم مع تايده بمفهوم التعليل
هذا على المختار واما على القول بان المدار منه على عموم حجية الظن فالامر اظهر وما قيل في الحقيقة اعتبار العدالة
يغني عنه معللا بان العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تاكيدا وجرى على العادة
فيه ان ما ذكره لا يغني عن اعتباره فان المقصود منه عندهم ليس الاحتراز عن تعمد الاقدام على غير الواقع حتى تغني
عنه بل المقصود منه ان يكون ضبطه اغلب من سهوه واعتبار العدالة لا تغني عنه فان العادل ربما يكون غير
ضابط ولا يعلم فلا يلزم من اعتبارها ان لا يقدم على خلاف الواقع فيمكن ان يصدر منه ذلك كثيرا ولا يأثم به نعم
يمكن ان يقال ان الغالب الشايع من البشر كونه ضابطا بهذا المعنى فما لم يعلم كونه غير ضابط يكفي لكون روايته
حجة للظن بوجوده وحصول الظن من روايته مع حصول ساير الشرائط ويشهد له السيرة والاطلاقات والاجماع
فان منها لم يظهر ازيد من اعتبار ذلك كما لم يظهر من اشتراطه ازيد منه فان ما اعتبروا في كشفه كما ستسمعه لا يفيد
الا الظن فلا خلاف وكانه لذا جعل بعضهم الشرط كونه غير معروف بالسهو والنسيان واما رجحان اشتراط ضبطه على عدم
ضبطه وذكره على سهوه فيؤول الى ما مر من انه وكيف كان فالقدر المعتبر منه يختلف بالنسبة الى اقسام الرواية
بحسب الطول والقصر والكثرة والقلة وكونها من الكتاب او من الحفظ وظاهر انه غير مناف لاعتباره ومما يعرف
به من كلام اهل الرجال قولهم ثقة فان ثلة منهم ذكروا ان مرادهم منه كونه عادلا ضابطا وفيه الكفاية بل لو ذكره
واحد كفى وبه يتم معرفة الضبط في الصحاح والموثقات غالبا ويبقى في معرفة القوي والحسن والضعيف المنجبر بالشهرة
الى كاشف اخر وهو يتحقق بما هو من عادتهم انهم ذكروا القوادح ومن اعظمها عدم الضبط فاذا لم يذكروه يظهر منهم
حصوله كما ان الظاهر حصوله نظرا الى الاعم الاغلب وبعمل المشهور ولذا سبب اخر كالممارسة في اخباره وموافقتها
لروايات الثقات ومنها قولهم مقبول الرواية واجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت العصابة على تصديقهم
واسند عنه ولا باس به وثقة في الحديث وصحيح الحديث وحافظ ومنها تصحيح العلامة وغيره الى غير ذلك فلا وجه لاستشكال
بعضهم في الحكم بكون الحديث حسنا بعد اثبات الضبط بقولهم ثقة في الصحيح والموثق بعدم تعرض علماء الرجال الضبط
الممدوحين فان الاشكال لو تم لعم القوي والضعيف المنجبر بالشهرة وبعض الصحاح والموثقات التي السند صحته
وموثقيته الى التوثيق فضلا عن الغفلة عما مر ونحوه واما ثانيهما فقد اختلفوا في اعتباره على قولين لكن الاظهر
العدم لما مر في عدم اعتبار الايمان ويتفرع عليه حجية خبر المنجبر بالشهرة والحسن بل الموثق والقوي في وجه وللقول
الاخر ما مر في اعتبار الايمان ومنها اية النبا ووجه الدلالة هو ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة
بين العادل والفاسق في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا
بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا
فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم
عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر و
بالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على

وجود الشرط لا على العلم بوجودها فالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك فى كونه مالكا بقدر استطاعة
الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولا يجب على شئ بل يجب عليه محاسبة ماله
ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لا
فالاصل عدم الوجوب ح مقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف فى نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه
فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضى ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم
اجتماعهما فيه وبوجه التعليل المذكور فى الاية فان الوقوع فى الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا فى نفس
الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا لوم فيه على عدم الفحص
لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان
فى صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان
العلم بتحققه متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصى الباطنة عادة ومنهم من تمسك بالاجماع فيما اذا قدم على الفسق
عالما بكونه فسقا وفى غيره بانه فاسق فيكون مردود الرواية غاية الامر انه جهل فسقه وجهل فسقه فسق اخر فاذا
منع احد الفسقين من القبول كان منعهما معا اولى ويرد على الاول ان قوله وهو يقتضى اشتراط العدالة ممنوع
فان الاية تقتضى قبول قول الفاسق مع التثبت وقبول قول العدل معا والتثبت يحصل بالظن الذى يكون اقوى
بمراتب مما يحصل من قول العدل ولا قائل بالفرق ومع الاغماض عنه يقيد بذلك بما ذكرنا من الاجماع على العمل
باخبار من تقدم فلا بد لعلى الاشتراط من قوله اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل فى نفس الامر فيما يبحث عنه
من رواة الاخبار لا ينفع فان الكلام فى دلالة الاية وهى لا تختص برواة الاخبار بل تعمها ومن يخبر عن المجتهد
بل يروى فى عصرنا رواية مما لم يحدث كما هو شايع الى غير ذلك وايضا قوله تقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف
فى نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه ممنوع فان مجرد التعليق لا يدل على لزوم الفحص لامكان الجمع بين
المشتبه والمعلوم وانما الفحص هنا نشا من لزوم الرد فى خبر الفاسق اذا لم يمكن التثبت ووجوب القبول فى خبر
العدل فلا يمكن المخرج الا بالفحص نظرا الى التردد بين وجوب القبول ووجوب الرد ومحصوله ان الشارع اذا امر
بشئ اما ان ينهى عن ضده او لا فعلى الاول اما ان يتحقق فرد مشتبه او لا فعلى الثانى عدم لزوم الفحص ظاهر و
على الاول اما ان يكون المشتبه غير محصور او محصورا فعلى الاول لا يلزم الفحص ولا الاجتناب ولا التكليف كما مر
وعلى الثانى يتعين الفحص لتردد الامر بين الحرام والواجب هذا اذا امكن العلم بالواقع او الظن لو اعتبر واما لو لم
يمكن فاما ان يقدم الحكم بالحرمة للاستقراء على تقديمه عند الشارع او يحكم بالتخيير وعلى الثالث فاما ان يجب الفحص
او الجمع بين المشتبه والمعلوم كما فى المثالين وعلى الثانى ان ما ذكره لا يثبت الاشتراط بل غايته رد خبر الفاسق
من دون ظهور صدقه واما اذا كان محترزا عن الكذب فلا بد لعلى عدم قبوله بل الاية لا تدل على قبوله فيكون الشرط
احد الامرين اما ظهور الصدق بالتبين او العدالة فالعدالة خاصة لا تكون شرطا ولنا المستدل بنفسه عول
بالحسن والخبر المنجبر بالشهرة والموثق والقوى مع حكمه بان لا فسق اعظم من عدم الايمان هذا والجهل بالفسق لا يكون
فسقا كما لو كان معذورا فى جهله فاقبل اما المنصوص على ضعفه فلا عذر فى قبول قوله كما يتفق للشيخ فى موارد كثيرة

فيما فيه

فيه ما فيه ولا يشترط البصر ولا العدد ولا الحرية ولا العلم بالفقه والعربية ولا ان يكون عارفا بمزايا الالفاظ
ونكات المعانى ومعانى التراكيب واختلاف الاساليب لعدم الدليل عليها فى الاصول نعم فيه مع ان الاكثر من شرط
النقل بالمعنى لا الرواية ولا الذكورة لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المراة كما فى الرعاية وهو منبئ
عن الاجماع فهو الحجة ويكشف عنه حصر الشرائط فى كلامهم فى غيره بل وغيرها سبق عليه بقى امور الاول
فى تحقيق معنى العدالة وهى لغة الاستقامة للتبادر وعدم صحة السلب وصحة سلب غيره مما استعمل فيه
ويحتمله كلام الجوهرى والفيومى والفيروزابادى حيث عدوا اول المعانى ضد الجور وهو يمكن ان يرجع اليه
بل بعض اخر ايضا الا ان الفيروزابادى ذكر الاستقامة بعد ثم هل مدلوله من الحالة او الملكة فان المبادى
فى اللغة تختلف بها وجهان اوجههما الاول ثم اختلفوا فى مدلوله عند اهل الشرع فالمشهور بين متاخريهم بل
عند الفقهاء كما قاله السيورى انها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو المنصور ولا ينافيه
كلام كثير منهم كقدمائهم فان منها ما هو اعم من الملكة والحالة او مجمل ومنها ما فى بيان كاشفها لا مدلولها
لكونها ظهور الاسلام او حسن الظاهر او نفس الاجتناب عن الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة
الا انه ربما عد منه وفيه غفلة ظاهرة بل الاصفهانى عد هذا … عبارة اخرى لما فى ط وهو من كان
عدلا فى دينه عدلا فى مروته عدلا فى احكامه فالعدل فى الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شئ من اسباب
الفسق وفى المروة ان يكون مجتنبا للامور التى تسقط المروة مثل الاكل فى الطرقات ومد الارجل بين الناس
ولبس الثياب المصبغة والعدل فى الاحكام ان يكون بالغا عاقلا لكن فيه خفاء لنا بعد كفاية الشهرة نظرا الى كون الكلام
فيما استعمل فيه اللفظ شرعا او وضع له ما رواه الصدوق فى صحيح ابن ابى يعفور بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف
باجتناب الكباير التى اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمور والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته
وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فى الناس ويكون منه التعاهد للصلوات
الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم الا
من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته قالوا ما
راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين
المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلى اذا كان لا يحضر
مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكى يعرف من يصلى ممن لا يصلى و
من يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلى لا صلاح
له بين المسلمين فان رسول الله صلعم هم بان يحرق قوما فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلى
فى بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله تعالى ومن رسوله صلعم فيه
الحرقة فى جوف بيته بالنار وقد كان ص يقول لا صلوة لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين الا من علة فان السؤال

عما يعرف به العدالة ومطابقة الجواب تقتضى ان يكون الجواب بما به يعرف العدالة لا نفس العدالة فيكونان
متغايرين لها فلم تكن غيرها اخترناه مما مر فتعين ان تكون كيفية نفسانية لا نفس الاحوال فيما مر فاذا
لم يكن غيرها تعين ان تكون هاتا بل لا يعقل غيرها مع التدبر بل يلزم ان تكون كيفية راسخة فان كون الشخص
هذه الاوصاف فى الواقع كما هو مقتضاه لا يتحقق عادة الا بالرسوخ كما يحكم به الوجدان الصحيح مع ان المعرفة كما هى
فى العلم والعلم بان الشخص متصف فى الواقع بالاوصاف المذكورة فيه على الاطلاق كما هو مفاده لا يمكن الا
اذا علم كونه صاحب الملكة والا فكيف يمكن الحكم بالاجتناب عن الامور المذكورة والاتصاف بها فى الباطن هذا
لو قلنا بعدم تعسر العلم او تعذره غالبا والا كما هو الاظهر كفى الظن ويأتى فيه ما مر واما استفادة اعتبار
اجتناب منافيات المروة فانها مع كونها معتبرة عندهم مع اختلافهم فيها بما لا يليق ذكره هنا بما يكشف
ارتكاب منافياتها لا اقل من قلة العقل او الحياء ولو بالظهور او الاحتمال المساوى بينه وبين ان يكون
لعلمه بعدم العقاب فيورث الشك فى ان الشخص هل ممن يتصف بالاوصاف المذكورة او لا فلا يثق به مع دلالة
الصحيح عليه بقوله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ومنافاتها لا تخرج عن العيب عرفا بل وغيره كالتعليل فى
الموثق كالصحيح فى رد رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة السائل الذى سال فى كفه بانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه
ان اعطى رضى وان منع سخط فيه واما عد جماعة مما ينافيها صغاير المحرمات اذا لم يحصل الاصرار فلا يصح لعدم منافاتها
للعدالة ولو نافاها لارتفع الاختلاف بين الكبيرة والصغيرة مثل عدم اعتبارها كما هو ظاهر بعضهم ومنه بان
الجواب عما تمسكوا به فى ذلك والصحيح كما يدل على اعتبار الملكة يدل على كفاية حسن الظاهر فى الكاشف فانه
جعل الدلالة فى جميع ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته
وعيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس ومواظبا عليهن وحافظا لمواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف
عن جماعتهم فى مصلاهم الا من علة فان جميع ذلك لا يزيد على حسن الظاهر وبان حقيقتها وكاشفها ومما يدل على
كفاية حسن الظاهر ما رواه الصدوق بطرق منها الصحيح على الصحيح عن عبد الله بن المغيرة والشيخ بطريقين يفيدان
التثبت عن الرضا وفيه كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح فى نفسه جازت شهادته واسقط فى احدهما
كل والمشايخ الثلثة فى الصحيح على الاقوى عن يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلم قال سالته عن
البينة الى ان قال اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه والشيخ عن على بن محمد
بطريق لا يخلو عن اعتبار ولا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته الى غير ذلك فما يدل على الكفاية بالاقل
مطلقات تحمل على المقيد او مردود بما مر او لا كذلك وهى غالبا لا يتحقق فى غير البالغ بل ولا فى اوايل البلوغ
بل قيل لا معنى له بالنسبة الى الاول معللا بان معناها الملكة التى حصلت بسبب منع النفس عن المحرمات وترك
المروات وهنا لا معنى لذلك فتامل ومنهم من جعل المحل غير قابل بل فيهما نظر هنا مع تأيد جميع ما مر بالشهرة
وبما رواه الشيخ الصحيح الاول فى كتابيه على طريق آخر وان كان ضعيفا بل عن معتبر افادة واخرى موثقا الا ان فيهما
نظرا كما فى نفى البعد عن صحة ما فى الفقيه واما الكلام مما يتعلق بها من ذكر كلمات الاصحاب والتعرض لما لهم وعليهم
وتعداد الكبائر على تقدير عدم الاضافية وغير ذلك مما فيه من الفروع المتعلقة بها وما يتوقف عليه البصيرة فيها

من وظيفة الفروع **الثانى** ان خبر العادل هل يكون حجة ولو لم يفد الظن ظاهر اعتبار افادته الظن لو كان
حجيته من باب عموم حجيته واما على القول الاخر فالحق ذلك ايضا فان ما دل على حجيته لم يدل على ازيد من
ذلك فانه ان كان نقلا فاطلاق ولا يفيد ازيد منه وان كان اجماعا فكذلك لا يفيد فانه لا اجماع فى غيره
ولا ينافى ذلك كون حجيته من باب التعبد فان المتعبد به خبر العدل ما دام الوصف ولما كانت حجيته خلاف
الاصول والعمومات فيدفع غيره بها مع التنبيه عليه فى اية النبأ بعموم التعليل لو كان مستندا فى حجيته
الثالث اختلف الناس فى قبول خبر المجهول حاله واكثرهم على العدم وعن ظاهر جماعة من متاخرى اصحابنا
الميل الى العمل به فلنمهد لتحقيقه مقدمة وهى انه هل يكون بين العدالة والفسق واسطة او لا فنقول
لا يخلو من ان العدالة اما الملكة او الحالة فعلى الثانى لا واسطة لانه اما ان لا يصدر منه الفسق فعادل
او يصدر ففاسق وهو ظاهر واما على الاول فالواسطة ظاهر الثبوت فان الشخص اما ان يكون صاحب الملكة
او لا وعلى الثانى لا يخلو من ان لم يصدر منه المعصية او صدرت فالاول عادل والثالث فاسق والثانى
واسطة بينهما ولكن ربما حكم بان وجودها فيما يبحث عنه من رواة الاخبار فرض نادر لا التفات
اليه وفيه ان ثمرة حجية خبر الواحد ليست منحصرة فيها حتى يصح ما قال كما مر وكيف كان فمنهم من بنى الخلاف
هنا على القول بتحقق الواسطة فعلى القول الاخر ينبغى ان لا يكون فيه خلاف ومن احتجاجاتهم الاتية
يتبين لك خلاف ذلك مع ان الواسطة باعتبار العلم متصورة ح وهو المتنازع فيه فانه الذى جهل حاله
بخلاف الواسطة بينهما فى الواقع فانه ليس بمجهول الحال بل معلوم الحال فكن على تدبر ومع ذلك نقول
على القول بعموم حجية الظن يتعين ان يكون المدار على افادته الظن وعدمه بل على القول الاخر ايضا ان قلنا
بان التثبت الظنى يكفى فى القبول كما مر بناه والخلاف فى غير ذلك ومنه ما لو قيل بعدم اشتراط العدالة اذا
عرفت هذا فنقول للاكثر ان الاصل عدم قبول قوله الا بدليل ولا دليل عليه وان شهادة الفرع لا
تسمع ما لم يبين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه وانه ظهر من حاله طلب
العدالة والصدق والتفقه ممن كان ينفر الى الاعمال واداء الرسالة وان الدليل يقتضى نفى العمل بخبر الواحد
لقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا خالفناه فى حق من عرفنا عدالته لقوة الظن هناك فيبقى المجهول
على الاصل وان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دل على المنع عن قبول
رواية الفاسق فيجب ان يكون العلم بعدم الفسق شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط
والمجهول حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم جواز الرواية فيه وان الدليل ينفى جواز العمل الا اذا قطعنا
بان الراوى ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى ما عداه
على الاصل بيان الثانى ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فالعلم به شرط لان الجهل بالشرط يقتضى الجهل بالمشروط
وبيان الفارق ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال
بالافعال الظاهرة وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن
الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل المعارض لقوى مخالفته عند الضعيف وانه لما دل الاجماع على ان

الصبي والرق والكفر والحد في القذف موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا وكذا العدالة
بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة واجماع الصحابة على رد المجهول ورد علي خبر الاشجعي في المفوضة وكان عليه
السلم يحلف الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
ولم ينكر باقي الصحابة هذا الرد فيكون اجماعا وانه مجهول الحال فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال
مفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فعند سلوا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات
وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وانه اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلى
ان بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره
دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي مرتبة الاجتهاد فانه لا يجب على
المقلد اتباعه ويرد على الجميع اجمالا ان العدالة ليست شرطا في قبول الرواية بل الشرط الظن بصدق الراوي
سواء كان عادلا او لا او نقول الشرط العدالة او الظن بالصدق بالصدق كما مر فخبر مجهول الحال اذا امد بما
افاد الظن يكون حجة نعم خبر مجهول الحال من حيث هو لا يفيد الظن بالصدق فمن حيث هو ليس بحجة فان اراد من
نفي حجيته هذا المعنى فمسلم وان اراد عدم حجيته مطلقا نظرا الى اعتبار العدالة فلا يسلم والسند ما مر هناك
وتفصيلا ان عدم الدليل فيما لا يفيد الظن حق لكن الظاهر ان الكلام ليس فيه بل محل اتفاق انه ليس بحجة بل على الاول
عرفت ان خبر العدل كذلك وعلى تقدير الافادة ففيه الكلام فالدليل ما مر من عدم اشتراط العدالة وان
المدار على حصول الظن منه وعلى الثاني انه قياس مع ان المشهور منهم المستدل يقول بحجية مراسيل من لا
يروي الا عن ثقة مع كون المروي عنه مجهول العين وقبول الشهادة في حقه فرع التعيين وايضا الملازمة
بين قبول قوله وعدم وجوب تعيينه ممنوعة لاحتمال ان يكون التعيين لعدم قبول قول معلوم الفسق ومنه
يبين الجواب عن السابع والتاسع فانهما قياس ومع الفارق مع ان اولهما ظاهر في انه قياس موانع العدالة في
الشهادة بنفس العدالة فيها وهو كما ترى مع انه لو اعتبر العدالة في الرواية لم يناسب بل ينبغي ان يقيس من
اعتبارها في الشهادة على اعتبارها في الرواية وان لم يتم شيء منها فان امر الشهادة اهم كما يؤذن به اعتبار التعدد
فيها دون الرواية وبالجملة صور القياس اربعة ولا وجه لاختصاصه بما ذكره لاظهرية بعض لمن منه مع ان شيئا
منها لا يتم وعلى الثالث انه لو صح فمن حكايات الاحوال فلا يفيد المدعى لاحتمال ان يكون الارسال للفتوى كيف
والتفقه غير معتبر في الراوي ولو ادعى في خصوص ما نحن فيه فهو ليس الا المتنازع فيه فلا ينفع فانه مصادرة صرفة وعلى
الرابع منع شمول ما دل على عدم حجية الظن لما كان فيه مع ان مقتضاه قبول خبر لو كان مساويا في قوة الظن
لخبر العادل او اقوى وظاهر اطلاقهم خلافه وعلى الخامس انه مبني على اشتراط عدم الفسق في القبول وهو لا
يثبت من الاية فانها دلت على الاكتفاء بالتثبت الظني في القبول فان التبين طلب الظهور وهو اعم من حصول العلم
او الظن وحصول الظن منه بالفرض والا فلا يكون حجة قولا واحدا ومفهوم العلة معارض بمفهوم الشرط او الوصف
فيها الدال على قبول قول العدل وهو لا يفيد العلم مع ترجيحه بالشهرة حيث قدم عندهم على الاول فالشرط في القبول
التثبت او ثبوت العدالة واورد بان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر

والا لزم

والا لزم تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول
ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت ويرده ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فالفسق يراد منه ما هو
فسق في الواقع كالعدل ويشهد له عدم صحة الاعتذار بعدم العلم بفسقه مع امكان الفحص والاطلاع عليه اذا علق
حكم عليه فما دار الامر بين وجوب قبول قول العدل والتثبت عند قول الفاسق فيجب التثبت والفحص غاية الامكان
تحصيل العلم فيهما لما كان متعسرا لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية الا نادرا جدا فالظن يقوم مقامه
كما في غيره فلا محيد عن احدهما فبطل التكليف بما لا يطاق كاختصاص التثبت بمن علم فسقه هذا اذا امكن الاطلاع
على الواقع والا فهو مثله التخيير او ترجيح جانب التحريم وهنا يتعين الثاني لتايده بالعمومات والاصول فضلا عن
مفهوم التعليل ومنه يبين ما في السادس فضلا عما يظهر منه من الملازمة بين عدم الفسق والعدالة مع ان
العدالة عنده الملكة وفيه ما فيه وفيها ابعد منا مناقشات لا نتعقل عنها الا انها يمكن دفعها بتغيير التعبير وعلى
الثامن منع الاجماع ورد علي عليه يحتمل ان يكون لعدم مطابقة الرواية للواقع لعلمه به ورد عمر ليس بحجة مع احتماله
غير المدعى كما يؤذن كلامه به وعدم رد الصحابة يحتمل ان يكون للخوف كسكوتهم من اعظم من ذلك فلا اعتداد
به وعلى العاشر بالمنع من الاجماع كيف والعمل بغير خبر العادل عندنا مشهور وكما ان القياس عندنا باطل مع انه
لو كان العدالة شرطا لا يعتبر خبر المجهول لعدم ثبوت الشرط فيه ولا حاجة الى غيره مما ذكره وللقول الاخر اية النبا
حيث علق التثبت على الفسق والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم فسقه لم يجب التثبت وقبول الصحابة
قول العبيد والنسوان المعلوم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق وقبول النبي صلى شهادة الاعرابي على رؤية
الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامره بالنداء بالصوم وقبول قول المسلم في التذكية وطهارة الماء ورق
الجارية وكونه على طهارة والقبلة لو في الاعمى وقبول خبر الكافر اذا اسلم واخبر عقيب اسلامه لوجود الاسلام وعدم
وجود ما يوجب فسقه فطول مدته في اسلامه اولى بالقبول والبلوغ نحن نحكم بالظاهر ورواية مجهول الحال
ظاهر والجواب عن الثلثة الاول بالمنع كالخامس واما الرابع فخارج عما نحن فيه فانه مبني على كون افعال المسلمين
واقوالهم محمولة على الصحة مع موافقته للاصل في البعض وهو اجماعي والخبر والشهادة غير داخلين فيه ولهذا صارا
متنازعين عند الكل او الجل باعتبارهم فيهما ما لا يعتبر فيه واما الاخير فمخصص لو صح ولكنه ليس في طريقنا ويتفرع
عليه حجية الاخبار اذا اشتمل طريقها على مجهول او مهمل مع التثبت او بدونه وعدمها الرابع ان مجرد الخلاف
في نظريات الفروع لا ينافي العدالة كما لو قال احدهما بحرمة العصير الزبيبي والتمري والاخر بحليتهما او قال احدهما
باستحباب السورة في الفريضة والاخر بوجوبها وبطلان الصلوة بتركها عمدا لان كلا عمل بما امر به وهو ما ادى اليه
ظنه فلم يخالف احدهما امر الشارع ولا ارتكب نهيا منه بل لا يجوز له تقليد الاخر نعم لو ادى الاحتياط جاز
موافقته من اجل ذلك فلا ينافي ذلك عدالة احدهما عند الاخر ومع ذلك اصل الحكم موضع وفاق بيننا بل بين المسلمين
ومثله الكلام في كل معذور بشبهة اعتذر به الشارع الخامس لو كان الراوي في زمان متصفا بما يعتبر في قبول
الرواية وفي الاخر غير متصف به هل يعتبر روايته او لا فنقول لا يخلو اما ان يكون تاريخ الاتصاف او عدمه وتاريخ
روايته معلومين جميعا او لا وعلى الاول لا اشكال لو كان صدوره في زمان الاتصاف لوجود المقتضي وعدم المانع

ولاسيما مع تاخر زمانه عن زمان عدله ومنه رواية الواقفية عن الباقر والصادق ع فان سوء المذهب حدث
بعد ذلك غالبا ولذا قبل المحقق رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق عليه السلام معللا بان تغيره انما كان في زمن الكاظم ع
فلا يقدح فيما قبله ومنه تعليل بعضهم قبول الرواية بان الرجل من اصحاب الاصول وحمايتهما بان الظاهر ان تدوين
الاصول في حال الاستقامة فان عادة الرواة انهم اذا سمعوا من احد من الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا
يعرض لهم نسيان في بعضه او كله والعادة حاكمة باشاعة ذلك في اقل زمان نظرا الى عموم البلوى به ولا اقل
من حصول الظن به وفيه الكفاية فيصير الرواية بذلك مظنون الصحة ومنه توهم فلان صحيح الحديث مع فساد عقيدته
لاعتبار اصله والاعتماد عليه ولذا لا ينافي كون الرجل صاحب اصل مع فساد عقيدته اذا حدث في غير حال
الرواية ومنه بين عذر القوم في العمل بروايات فاسدي المذاهب لا يقال على تقديره العكس كما في عثمن بن عيسى
في وجه وعلي بن ابي حمزة يحتمل ان يكون ايام اتصافه بالوصف كثيرها لكنه اخفى الامر قلنا لو كان الاحتمال خلاف
الظاهر فلا يضر لابتناء الامر عليه ولو كان الاحتمالان متساويين او احتمال الاخفاء اظهر فخلاف الفرض فان المفروض
اختلاف حال الراوي علما او ظنا واما ان كان صدوره في زمان عدم الاتصاف فزمان الاتصاف اما ان يكون تقديره او
تاخره معلوما او لا فان كان معلوما ومقدما فلا وجه لحجيته وهو ظاهر وان كان مؤخرا فالظاهر منه اعلام الحال
لو كذب مبنيا على اصل فاسد ومنه حال الحسن بن علي بن فضال وان كان غير معلوم الحال فلا يكون حجة لاحتمال
ان يكون فساد حاله في اخر العمر الا ان يقال الغالب الرجوع من الباطل الى الحق فالظن يتبع الاعم الاغلب فالمظنون
اللاحق به وقد عرفت الامر فيه لكن هذا وامثاله يصح فيما لو كان الشرط مما له مدخلية في افادة الظن كالعدالة
ومع ذلك لو قلنا بمنافاة سوء المذهب للعدالة فلا يتم فيه لكون الغالب في مثل الفطحية والواقفية وامثالهم
العكس فان الخروج من الحق طرء عليهم في اخر العمر ومع ذلك هذا كله فيما لا يكون اشتراطه من باب التعبد كالاسلام
فان ذلك لا يجري فيه ايضا ومع ذلك المعتاد في الجمع على كفاية الظن في مثله بعدم امكان العلم وكفاية الظن
بالصدور ويما مر كان ما حاصل واما على التقدير الثاني فاما ان يكون احدهما معلوما او لا فعلى الاول ان كان
تاريخ الرواية معلوما دون الاتصاف وعدمه فان علم تاخر زمان الاتصاف فلا يكون حجة للشك في الاتصاف وان تقع
احتمال التاخر وبقاء الاتصاف واصالة تاخر الحادث ان لم يفد الظن فان المدار فيه وفي امثاله على العلم او الظن
ولا اقل منه والاصول تارة لا تفيد وحجيتها من باب التعبد فيما يكون حجة وقد عرفت ان هذا ليس منه و
حال الحسن بن علي بن فضال وعثمن بن عيسى في وجه وكذا امثاله والا فهو المتبع لما مر وان علم العكس فالامر اظهر
ومنه حال سماعة على ما هو المشهور في وجه وكذا امثاله وما مر بين الامرين فيما لو لم نعلم شيئا منهما وان كان تاريخ
الاتصاف او عدمه معلوما دون تاريخ الرواية فلا يكون حجة ايضا لما مر ولا يمكن ان يقال اصالة تاخر الحادث
يقتضي تبعية الرواية للتاخر فان كان عدم الاتصاف مؤخرا لا يكون حجة وان كان بالعكس يكون حجة لان المدار في
لما كان على الظن لا التعبد كما في اللغات فلا يتم كما مر الا اذا كان افاده وهو لا يطرد فيلزمه عدم الحجية على التعبد من
الا باعتبار امر خارج عنه ومنه عمل الجمهور فانه يورث الظن بكون الخبر مطابقا للواقع لبعد اتفاقهم على مثله مع
عدم اطلاعهم على ما يورث الظن بالصدور او العلم به فعل المعظم من اسباب الانجبار ويما مر ان الحكم فيما لو علم

احدهما

احدهما كما بين فيما لو كان زمان الاتصاف او عدمه متعددا ومنه حال عبد الله بن المغيرة قال الشيخ واما ما يرويه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغيرهم فلا يخص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و
حال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما
رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد
بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء واما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال
السادس هل التزكية من باب الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية اقوال ولا بد من تمهيد مقدمة وهي
الفرق بين الشهادة والخبر وهو يتوقف على فهم ما يراد منهما عند الاطلاق فنقول الشهادة لغة خبر قاطع
بخبره وقد عبر عنه بالاخبار عن يقين ولا يخلو عن شيء ويظهر من بعضهم اشتراكها بينه وبين الحضور ومن
اخر كونها حقيقة فيه خاصة ومن ثان كونها حقيقة فيه خاصة ومن ثالث كونها حقيقة في العلم خاصة
ويرد الجميع بتبادر الاول مع انه لولا الا كونه اشهر لكفى لتعينه في الاطلاق وفي الشرع عرفها الشهيد الثاني
باخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم واخرج بالقيد الاخير اخبار الله سبحانه ورسوله والائمة عليهم السلام
واخبار الحاكم حاكما اخر معللا بان ذلك لا يسمى شهادة وينتقض عكسه بما اذا كان المشهود به سابقا على الشهادة
فان الاستصحاب انما يفيد الظن مع اتفاقهم على جواز اتكال الشاهد عليه وكذا بالاستفاضة او شهادة العدلين
عند من يكتفي بها والشهادة على العدالة مع عدم العلم على ما يظهر من الاصحاب في الجملة ولو قيل المراد انها اخبار
جازم صورة انتقض طرده بما يعلم ان بناء الشاهد فيه على اعتبار الظن نعم يمكن ان يقال اذا حصل السبب
فيما مر من الظن بالعدالة وغيرها يشهد على القطع وفيه شيء ستسمعه ولا يصح ايضا اخراج ما ذكره بالقيد
الاخير فان اخبار الله ورسوله والحاكم ان كان عن حق لازم للغير يصدق عليه الحد والا فلا يخرج والعجب من
بعض الاواخر حيث نسب الحد الى الفقهاء مع اختصاصه بمن سبق وقال حكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم
ليس بشهادة مع ان حكمهم ما كان داخلا في الحد لو اراد منه الحكم الاصطلاحي كما هو الظاهر نظرا الى تعبيره الاسلوب
فانه انشاء لا اخبار حتى يخرج ويحتمل بعيدا موافقته مع ما مر نعم اجاد في تبديل تعدية الحق بالباء فانه المعبر به في
الشهادة لا المخبر عنه وما مر بين ما في تعريفها اخر وهو اخبار عن علم المخبر بثبوت حق لغيره او نفيه عنه لا
على جهة الدعوى وكيف كان فان الفرق بين الخبر لغة والشهادة شرعا بالعموم والخصوص وبينهما لغة بالترادف
ثم يبقى انحصار الكلام بين الانشاء والاخبار يقتضي ان الاخبار عن ظن داخل في الاخبار لخروجه عن الانشاء
ضرورة مع ان ظاهر كلمات القوم ان الخبر يختص بالعلم ويمكن ان يقال كلام القوم في ان الخبر والنبا ظاهران في
الاخبار عن علم ومبنى المنطقيين ان الكلام والجمل لا يخلو عن الاخبار والانشاء وهو يقتضي ان يكون الجمل الخبرية عندهم
اعم فلا تناقض قال الاحسائي والشهادة والرواية تتفقان في الجزم وتختص الرواية بالعموم والشهادة بالخصوص
وقد سبقه الى ذلك الشهيد وجعل رؤية الهلال والمترجم عند الحاكم من الشهادة والخارص والقاسم والمخبر عن
عدد الركعات والاشواط والمخبر بالطهارة والنجاسة وعن دخول الوقت والقبلة من الرواية وتوقف في المقوم
ونفى الشك في الخلاف عن ان المفتي لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم قال وهو كالراوي وجعلها الاول من قبيل الرواية

قطعا واما قبول الواحد في الهدية وفي اذن دخول دار الغير واخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها فاحتمال
خروج هذه عنها وان كان مشبها للرواية الا ان ثانيهما عدم ثبوتها وبرهة عليهما انهما ان اراد بالرواية ما هو مصطلح
فيها مما يتفرع عليها وان اراد مطلق الخبر فان رجا عليها بما هو بناؤه على الظن لا يصح تفريعه مع اعتبارهما ام
فيها الا ان يعتذر بان الظن في الطريق لا في الحكم فان من ظن العدالة فهو عادل عنده قطعا وكذا الخارص في
الخرص والقاسم في القسمة فلا منافاة وفيه ان الامور منها ما كان مداره على الظن وحجية خبر الواحد فيه من
الحيثية فليس اعتبار الاخبار فيه من حيث الشهادة ولا من حيث الخبر بل من حيث حصول الظن منه كقول الطبيب
وما نحن فيه من هذا القبيل ولذا لا يعتبر في مخبره ما يعتبر في الخبر والشهادة كالعدالة بل يكون حجة ولو من الكافر
كالقبلة والضرر في الصوم الى غير ذلك على ان الاخبار في امثالها لبس عليها فان العدالة ملكة والمفروض
ان المخبر لا يعلمها بل يظن بها غاية الامر ان ظنه حجة فيه فلا ينفع ما مر وايضا لا يصح اختصاص الرواية بالعموم
لشيوع الاختصاص في الخبر لغة كما هو ظاهر فان زيد قائم خبر والاخبار على كون الفدك موهوبا لفاطمة ع شهادة
والتاويل في كليهما ممكن وايضا الحكم انشاء فلا يصح عده من احدهما مع ان في قول ثانيهما انه كالراوي شيئا اخر
وهو ان المناسب حينئذ ان يدخله فيما اخرجه منهما مع ان ذلك ايضا لا يصح نظرا الى عدم امكان خروجها عنهما فان
الحصر بينهما عقلي كما لا يصح عده مشبها بالرواية ومنه يبين عدم صحة تعليل الخروج بكونها مع القرينة على ان
القرينة لو افادت الظن لم ينفع ولو افادت العلم وانضح لكن الشان في ثبوته فان الغالب منها لا يخرج عن الظن
وايضا عده مثل خبر الركعات من الفروع لا يصح فان المدار فيه ليس على الشهادة ولا على الخبر اذ المدار فيه على حصول
الظن من اي شئ حصل كفى ولو من الحيوان العجم او غيره ويمكن ان يكون المراد بالرواية معناها الاصطلاحي والمقصود
من التفريع باعتبار ماخذه فيندفع كثير مما مر الا انه بعيد عن السوق اذا عرفت ما قررناه نقول لو بنينا الامر
على الشهادة او الخبر لم يصح لنا سند فان سندا من البداية الى النهاية لا يمكن ان يثبت توثيقهم بالعدلين كما هو ظاهر
جدا فينسد بذلك باب السنة اذ ظاهر المعتبر اختصاص حجية الخبر في ذلك ولولا ذلك لا حاجة الى تزكية العدلين بل تزكية
العدل الواحد بل بغيره يحصل التثبت فيتم الحجية به وان لم يكن من باب خبر العدل فتامل وكذا لو جعلناها من باب
الخبر فانا اما مر يتوقف على ان يكون بناء ارباب الرجال كالكشي والشيخ والنجاشي وغيرهم على الاخبار عن العلم في
توثيقاتهم لا على حصول الظن لهم وان كان من غير طريق الخبر وهو غير معلوم ومما ينافيه كلامهم في بحث الجرح والتعديل
حيث عللوا تقديم الجرح مطلقا بان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فتقديمه
اذا امكن بان التعديل لا ينافي الاطلاع ولم يصرح احد بتغليطهم في ذلك بل خلافهم بالنسبة الى المتاخرين كالعلامة
وابن داود وامثالهما معلوم فانه يعلم منهم بالاستقراء ان بناءهم على الاعتماد على مجرد توثيقات السلف بل و
الاقل مع عدم ظهور حالهم ولو كان واحدا مع ان بعض المهرة استظهر ان بناءهم على الظنون وقوله نظرا الى كونه
في بيان دلالة اللفظ مع كونه من ارباب الفن وتايده ببعض الشواهد يكفي ولا يمكن لنا حصول العلم الا بالنسبة
الى نادر كسلمان ومعلوم انه غير نافع فانسد بذلك باب الخبر وبه انسد باب الشهادة ايضا فضلا عما سمعت فيها
بالخصوص ومما يبطلها ان بعض الاواخر قال الذي يستفاد من كلام النجاشي والشيخ والكشي وابن طاوس وغيرهم

اعتمادهم

اعتمادهم في الجرح والتعديل على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فلا ينفع تعدد المزكي وكلامه حجة لهم
مع تاييده بالاعتبار فان كون بناءهم على اعتبار العدلين او العلم في الجميع بعيد جدا على انا لو بنينا في الطريق
على ما يحصل الظن بعدالة المخبر من اي وجه حصل لا يتم لنا الفقه بل يحصل لنا ما نعلم انه ليس مذهب الشيعة
قطعا مع ان معنى العدالة مختلف فيه وبناء اكثر المعدلين فيه غير معلوم ولزوم بنائهم على ما اتفق عليه لم يثبت
ولو بالظهور بل المتداول في امثالها الابتناء على المذهب واحتمال ان يكون بناؤهم على ما اتفق عليه لان بناء
التصانيف على البقاء ببقاء الدهر غير معلوم بل ولا مظنون ثم في قولهم تفقه ايماء الى اعتبار نوريه وانحصاره
عندهم في الملكة محل شك وان كان له وجه فعندنا فانحصر الطريق فيما يحصل منه الظن بالصدور وهو غير خفي
على من مارس الفقه والاخبار فالتزكية بخبر العدل او شهادة العدلين غير ممكنة في جبر فلا يمكن ابتناء حجية خبر الواحد
عليه ثم لو اغمضنا عن الجميع قلنا ان اصل اخبار المزكين عن اجتهاد فلا يدخل في الشهادة جزما ولا اقل من الشك
فلا يدخل فيها ومثله الكلام في دخولها في اية النبا وتمام بان انه لا يفرق فيما كان فيه بين ان يكون مدار حجية
الاخبار على الظن او اية النبا او الاجماع اذ قد عرفت ان ابتناء الاحكام على رواية من كان عدلا ولو بالظن لا يتم
وكيف بما مر بل لا يصح الا ان يبتنى على الظن بالصدور ومن اسبابه الظن بالعدالة ولو من ظان بها ولا يتوقف
على كون الراوي عادلا في الواقع فضلا عن اعتبار ثبوت عدالته بالشهادة او الخبر على ان العدالة بنفسها غالبا
ولا سيما هنا لا يمكن حصول العلم بها فيكتفى فيها بالظن ومنه انقدح قبول تزكية الغير الامامي العدل بل من
يورث قوله الظن ومن فروعه قبول تزكية نصر بن صباح وامثاله فاذن الاظهر قول الاخير وللاول انها شهادة
ومن شانها العدد والتعدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم
مقامه شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل ويرد على الاول انه مصادرة فان الشهادة
لا يتميز عن الخبر بالخصوص اذ الجزم منه قطعا كما مر غاية الامر ان يقال ان الشهادة ما يكون من شانه الاداء عند
الحاكم وهو هنا غير ثابت هنا لعموم حجية خبر العدل حتى حال الحضور ولو لم يكن بمحض حجيته للفقيه فلا يكون شهادة
من حيث الحكومة على ان تزكية علماء الرجال امور اجتهادية لم يؤدوها بالمشافهة بل كتابة ربما يحتمل السقط والزيادة
بل فهم كلامهم بالظنون الاجتهادية فكيف يكون مثله من باب الشهادة وايضا على تقديره اعتبار التعدد ممنوع وانه
لا عموم يقتضيه بل لم يثبت الا في موارد مخصوصة ولا اجماع وخلافه ثابت في موارد فالاستقراء المدعى فيه ايضا كما
ترى وعلى الثاني ان العلم بالعدالة متعذر غالبا ولا سيما هنا فان بعد العهد بالخصوص يمنع من ذلك وكيف كان
الشهادة متعذرة كالتعدد وكلما تعذر فيه العلم فالمدار على الظن والا يستلزم التكليف بما لا يطاق على ان السيد حكى
الاجماع عليه فلا يتوقف على الشهادة ولا على التعدد بل لا على الواحد العدل فلا يتم ما يدل على ان بعض الظن اثم
لما عرفته ولا للشهادة مع ان هذا الظن ليس اثما قطعا واجماعا فلا يصح ان يقال ذلك البعض غير معين فيجاز كون
ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه منه لا هنا ولا في الشهادة فضلا عن ان مقتضى الاشتراط ليس اعتبار العلم لو كان مدار
حجيته على الاجماع فان المشهور منهم اعتبار الواحد بل الاجماع على اعتبار العدالة كما مر ولو كان المدار على اية النبا
فلا يعم الخبر مثله ولو عم يرد عليه ما سمعت وما مر بيننا في حجة اخرى لهم وهو الاحتياط مع ان في حصوله باعتبار

التعدد نظرا الى ما فيه من تضييع الاوامر والنواهي مع ان المشهور كفاية الواحد وللثانى ان التعديل شرط للرواية فلا
يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد
داخلة فيه بحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التبيّن عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به واورد على الاول
بالمطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط فى قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل ثم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه
بهذه الزيادة المخصوصة اظهر فى الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر
المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفى فيه الواحد ويرد عليه ان نفى الزيادة
بالفحوى فان الاهتمام بالاصل بما هو اصل اكثر من الاهتمام بالفرع بما هو فرع ولا اقل من عدم العكس فاذا
اعتبر شئ فى الاصل والفرع فالظاهر عدم زيادة الثانى على الاول فى ذلك من حيث هو فلو ثبت خلافه فبالدليل
لمصلحة الحكم لا ينافى هذا الظهور وما قيل ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان
شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط يرده ان الكلام هنا من جهة التبعية لا غير
فيلزمه الالتزام على ان هذا الاصل غاية لخلقة البشر ولبعثة الرسول صلى الله عليه وسلم واوصيائه فضلا عن كثرة اسباب
الاختلال من التقية والوضع وغيرهما فيه دون الفرع اذ فهم حال الراوى فى الصدق والكذب والعدالة سهل
من فهم صدور الحكم بمراتب شتى فاذا اعتبر قول العدل فى الاصل فالفحوى يكفى فى الفرع ولا يزيد عليه ولا جاد
من قال انكاره مكابرة وهذا هو الذى ينبغى ان يكون مراد من استدل به من الشيعة عليه بل معظم فان حجية ذلك
متفق عليه بخلاف القياس وان امكن منعه اذ منع دلالة الفحوى شايع لا القياس فان بطلانه عند الشيعة ضرورى
فلا يصح لهم الاستناد به بل لا يمكن عادة الا اذا كان مقصودهم الجدل مع العامة كالقياس بطريق الاولى فانه ايضا
باطل ولان يذكره لا عن شعور فانه منتف فلا يصح ما قيل لكانه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من يذكر
العمل بالقياس فان هذا تفسيق لهم ولو احتمل من مثل العلامة فى النهاية ان يكون مقصوده الاستدلال لا عن قبلهم لكان
له وجه لكن خلاف ظاهر كلامه ومع ذلك لا يصح من غيره وما قيل هذا قياس لم يقل به العلامة معللا بانه لا يبعد
دعوى ان ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد
جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه مردود بان
الاحتمال المذكور لا يضر اذا كان بناء المستدل على عدم ثبوت التعدد فى الشهادة الا فى مواد مخصوصة بادلة خاصة
او كونه رواية ولم يظهر خلافه اما قوله ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل فلا يضر فان التعديل
شرط الشرط وما قيل الطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطا فيه مما لا يصغى مع انه يمكن دفع ذلك بتغيير فى العبارة
بان الشرط العدالة فكما يكفى فى ثبوت الرواية قول العدل يكفى فى ثبوت الشرط قوله ولو تم ما ذكر من الملازمة بعد
بلوغه اظهر ولو قيل فى كلامه ايماء اليه حيث قال سلمنا قلنا مثله قال فى سابقه مع ان بناءه على عدم ورود ما ذكر قبله
ولا ورود له فلا ايماء واما قوله لكن زيادة الشرط بهذا المعنى الخ يرد عليه ان الكلام فى شرائط الحجية بان خبر الواحد اذا
كان حجة ففى شرط حجيته وهو العدالة الاحتياط اكثر من اصله فيكفى فى اثباتها خبر الواحد وما ذكره ليس من هنا الباب فانه

ان كان

فانه ان كان نظرا الى مثل وجوب الحد لاجل القذف لثبوته بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وهو
يتوقف على البينة فليس من هذا فان الوجوب لا يتوقف على ثبوت القذف ولا على بلوغ القاذف فان الحكم ثابت وان لم
يثبتا اصلا نعم اجراؤه يتوقف على ثبوتهما على ان القذف سبب للحكم لا شرط له واما حكم الحاكم فظاهر انه غير مراد مع ان الحكم
فرع الشهادة لا العكس وان كان نظره الى مثل ربع ميراث المستهل وربع الوصية حيث ان ثبوتهما يتوقف على البينة
فليس كذلك مع ان الكلام فيما يتبادر فيما لم يبين حكم الشرط من الشارع واما لو ثبت من الخارج فخارج عن النزاع على ان
ما سمعت فالوجه الاول جار فيه واما ما قيل ان عدم زيادة الشرط على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص
مردود بان المستدل لم يدع ذلك ولا يلزمه بل وجهه ما مر وعلى الثانى بان مبنى اشتراط العدالة فى الراوى على ان
المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة
وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
يؤدى الى حصول التناقض فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على
العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على
قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجى ولا محذور فيه
كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها الاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد
ويرد عليه ان التناقض لا يستلزم ما ذكره لامكان تخصيص المنطوق بالمفهوم بان يراد من الفاسق غير من ظهر فسقه
فسقه بقول العدل ويبقى المفهوم على عمومه وعكسه وان كان اولى بنفسه لكن بعد اعتضاد هذا بالشهرة وتبادر
بامثاله وتخصيص المفهوم بقول العدلين يصير اولى على ان العلم بانتفاء صفة الفسق ممتنع قطعا فتعين ان يكون
المدار على الظن فلا فرق بين الواحد والمتعدد وغيرهما من اسباب الظن ولا سيما الاختصاص بتزكية الواحد فى الاخبار
يسد باب الاحكام فانه طريقة لا يمكن ان يصح بذلك من البداية الى النهاية الا ان يبنى على الظن الاجتهادى لان
امر المزكين اما معلوم كونه من باب الاجتهاد او مظنون فاين الخبر والشهادة هذا وما ذكره المورد فى طرق معرفة عدالة
الراوى كلها ظنية غالبا من الملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته حيث يكون ممكنا ثم اشتهاره بين العلماء
واهل الحديث وشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة فالحجة عليها دون تزكية الواحد بل وعلى غيرها مما يورث
الاطلاع على التزكية وما مر من عدم وجاهة الترتيب بين اول الطرق وغيره تنبيهات الاول ان مقتضى ما مر
من الادلة والاقوال فى التزكية عدم الفرق بينها وبين الجرح والمدح وهو ظاهر الكل نعم ظاهر العلامة فى الخلاصة
قبول جرح على بن الحسن بن فضال مع فساد مذهبه فى ابان بن عثمن بفساد المذهب حيث لم يذكره من غيره وقبله
وعادته كغيره حاكما بانه لو كان له غيره لذكره مع ان بناءه على ان التزكية من باب الخبر واعتبر فى حجية الخبر العدالة وعن
البهائى فى بعض تحقيقاته قبول تزكية غير الامامى للامامى اذا كان عدلا تعويلا على ان الفضل ما شهدت به الاعداء
وعدم قبول الجرح منهم ولا وجه له الا ان يقال ان جرحهم اعم لاحتمال ان يكون باعتبار سوء المذهب بزعمهم بخلاف
تزكيتهم فانها لا يحتمل غيرها الا انه لا يتم الا اذا كان الجرح مطلقا ومع ذلك يتم لو كان بناؤه على كون التزكية من باب الظنون

وهو خلاف ما افاده فى كتبه واما على المختار فظاهر حجيته بكونه نوع تثبت ويمكن تنزيلهما على ان الكلام تارة
باعتبار العدالة وتارة باعتبار التثبت فيثبت بالاول حجية الصحيح وتزكية العدل وجرحه وبالثانى حجية الموثق
وتزكية غير الامامى وجرحه الا ان الاول بابه مسدود فى الاخبار فى الحقيقة فينحصر الطريق فى الثانى حتى بالنسبة
الى الاخبار الصحيحة وتزكية الامامى وجرحه الثانى فى الفاظ التزكية والمدح والجرح من الاول ما هو صريح كالعدل
والعادل والثقة والاولان دلالتهما على التزكية مما لا ريب فيه وكذا الثالث لظهور اتفاقهم على افادته ذلك و
تصريح بعضهم به فضلا عن دلالته على الضبط لكن هذا فى اصطلاح ارباب الرجال واما فى غيره فلا ولذا تامل
بعضهم فى توثيقات المفيد فى الارشاد وحكم الشهيد الثانى بوروده كثيرا فى الاخبار وكلام الاصحاب محتملا لما
هو اعم منه وقال فى الدراية وهذه اللفظة مستعملة فى ابواب الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم يستعمل الا بمعنى
العدل ومع ذلك ظاهر فى الامامية واطلاقه ينصرف اليه ولذا يتحقق التعارض بين كلام من وثقه ومن اخبر بسوء
مذهبه وفى كلامهم ما ينافى هذا ولكن لا عبرة به واذا تكرر يفيد التاكيد وربما قيل ثانيهما بالنون ولا يساعده
الخط فى موضع فلا يسمع وربما يقال ثقة فى الحديث وفى دلالته على التعديل شك بل لا يبعد ارادة الاعتماد فى
خبره لكن قيل المتعارف المشهور انه تعديل وتوثيق للراوى نفسه وفى حكمها زاهد ورع فانهما يدلان على ما فوق
العدالة ومن الظاهر عظيم الشان وعظيم المنزلة وجليل القدر وصالح وكل منها لا يقصر عن افادة التوثيق ومنهم
من حكم بان فى قوله عين توثيق واستظهر ذلك فى قولهم وجه ومنهم من عدهما مفيدين لمدح معتد به وللاول وجه لا
يخرج عن وجه ولا سيما ثانيهما وعد الشهيد الثانى منها صحيح الحديث وهو بمعزل عن التحقيق فان صحة الحديث اعم
من ان يكون راويه عدلا كما يكشف عنه قضية اجماع العصابة فان فى اهله فاسد المذهب بلا خلاف وما ذكروه
فى تعريفها لا يخرج عما ظن بصدوره او علم ولا يستلزمان المدعى ولا ثالث له ومنه يبين عدم وجاهة قول
العلامة فى بعض التراجم صحيح الحديث يفيد بعض قدماء الرجال مع اختلاف الاصطلاح هذا ومنهم من عد مما يفيد
التوثيق تصحيح العلامة فلو اشتمل السند على مجهول افاد توثيقه واورد التفريشى على الشهيد الثانى حيث وثق احمد
ابن الوليد بانه ان نظر الى حكم العلامة مثلا بصحة الرواية المشتملة عليه ومثله فلا يدل عليه وذلك لان الحكم
بالتوثيق من باب الشهادة بخلاف الحكم بصحة الرواية فانه من باب الاجتهاد لانه مبنى على تميز المشتركات وربما كان
الحكم بصحة الرواية مبنيا على ما وجد فى كتاب الرجال من التوثيق المجتهد فيه من دون قطع فيه بالتوثيق وشهادة
عليه بذلك قال وربما يخدش انه ربما يذكر فى الاسناد بمجرد اتصال السند ولكونه من مشايخ الاجازة بالنسبة
الى الكتب المشهورة على ما يرشد اليه بعض كلمات التهذيب مع قطع النظر عن شواهد الحال فلا يضر جهالته
وفيه ان الحكم بالتوثيق ليس من باب الشهادة بل ولا من باب الخبر بل هما من باب الظنون الاجتهادية كما ان التصحيح
مطلقا لا يتوقف على تميز المشتركات اذ ربما لا يتوقف كما فى مثله حيث انه صحح اسانيد نعلم انه مع علمه صحح الطريق
فلا يفيد مع انا اذا جعلنا التوثيق من باب الظنون فتوثيقاته مطلقا مسموع مع ان توقف قبول التوثيق على القطع
يفضى الى رد جل التوثيقات وهو كما ترى مع انه غير ممكن الا بما اندر على ان التوثيق لو كان من باب الشهادة فالمجتهد
فيه لا يتحقق الا بالشهادة فيكشف عن شهادة الشاهدين ولو امكن الحكم به من اقل من ذلك ومن الجرح قولهم

فيكون

فيكون من باب الظنون مع ان الظاهر ان الجميع من باب الاجتهاد فلا يمنع احتمال خلافه مع ان الشك يكفى وفى
الخدشة ان العلامة صحح طرق الشيخ الى ارباب الكتب وهو فيها فان الكتب ان كانت متواترة بزعمه فلا يصح
التصحيح والا فلا يصح ما ذكره ولو قيل العلامة لم يقصر اطلاق الصحة فى الثقات قلنا لا ريب ان الظاهر من اطلاقه
كغيره ممن تاخر عنه ذلك وفيه الكفاية وانما المدار فى دلالة الالفاظ عليه ولو قيل ملاحظة ترجمة الرجال فى
كتب الرجال وعدم تصريح احد من اربابها بما يدل على التوثيق مع كونهم من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على الكل
يوجب الظن بانه ليس تصحيحا لما اشتمل على المجهول وهذا الظن ان لم نقل بكونه اقوى من خلافه فلا اقل من التساوى
قلنا كثرة ذلك وشيوعه فيما بينهم حيث يصححون طرقا يشتمل على من لم يصرحوا فى ترجمته بالتوثيق من دون قرينة
وعدم ظهور ارادة خلافه فى موضع بل ظهوره فى المصطلح يقوى ارادته منه ولا سيما اذا كثر ولو قيل يحتمل ان
يكون التصحيح باعتبار سند اخر فلا يفيد توثيق من كان مجهولا فيه قلنا خلاف الظاهر جدا بحيث يصح ان يعد
احتمالا عقليا يابى عنه عرفهم وعادتهم وقد عرفت ان المدار على الظاهر فى امثاله على ان المفروض التعيين
ولا ينافيه مع ان هذا لا يخرج السند عن الصحة فتامل ومما رهين افادة مثل تحسين الحديث او تضعيفه المدح
والقدح ومنه ما قاله النجاشى فى ابرهيم بن هاشم واصحابنا يقولون انه اول من نشر حديث الكوفيين بقم فانه
يفيد نهاية جلالة القدر فان فى كل من الاولية والنشر وكون الحديث من الكوفيين والنشر بقم دلالة على
الجلالة ومجموعها لا ينفك عن الوثاقة بل ينبغى ان يكون خارجا عن الاواسط فان وقر اهل قم مشهور حيث يعيبون
بما لا عيب فيه اصلا فكيف يمكن فيهم نشر الاحاديث بدون قدح احد فيه ولا سيما اذا كان اول الخلاف ما اذا
كان متاخرا عن اخر فانه يمكن ان يكون اخذهم من باب التاييد ومع ذلك حصول الانتشار مع بعد كوفته من قم فيه
قوة للاعتماد بخلاف ما اذا كان الاحاديث من اهل رى مثلا فان القرب من اسباب قرب الظهور ومضافا الى ما
نقله الاسترابادى من ان ظاهر الاصحاب تلقيهم روايته بالقبول وكونه من مشايخ الاجازة وممن اكثر عنه
الاجلة ولا سيما المحمدون الثلثة وحكم الصدوق بصحة اخبار يونس كلها الا ما رواه اليقطينى المستلزم
لصحة ما رواه هو وعدم استثنائه من رواه صاحب الدبة وتصحيح العلامة اسانيد كثيرة بحيث يقطع انه لم يكن
عن غفلة وعدم قدح احد من القميين وابن الغضايرى فيه مع اشتهاره وكثرة قدحهم فى الاجلة وغير ذلك من
اسباب الاعتماد التى اجلى واقوى من قولهم ثقة ولنعم ما قال الحاذق انى لا استحيى ان لا اعد حديثه صحيحا ومن ثم
صحح اخباره المحققون على ان عليا ابنه قال فى اول تفسيره ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهى الينا ورواه مشايخنا
وثقاتنا من الذين فرض الله طاعتهم وهذا يدل على توثيق جميع مشايخه ومنهم ابوه بل هو ممن اكثر عنه الرواية فتامل
والعجب من الشهيد الثانى حيث قال فى حديث هو فيه ان العلامة فى التذكرة والمختلف وصف الرواية بالصحة
وتبعه على ذلك الشهيد والشيخ على والحق انه من الحسن لا من الصحيح لان فى طريقه ابرهيم بن هاشم وهو ممدوح
غير معدل وكثيرا ما يقع الغلط فى حديثه خصوصا فى الخ وقد وقع وصفه بالحسن فى مواضع كثيرة منه موافقا
للواقع والعجب من تبعيته هذين الفاضلين له اكثر ومن الثانى نفى الحديث صحيح الحديث يحتج بحديثه شيخ مسكون
مرضى مسكون الى روايته والترحيم عليه بصير بالحديث لا باس به واسند عنه وهذا من العجيب فانه

لم يتعرض احد من القدماء به الا الشيخ فى رجاله فى اصحاب الصادق ع وفى اصحاب الباقر ع مع ان ما ذكروه فيما يراد
منه لا يختص باصحاب الصادق ع ومنه كونه من مشايخ الاجازة او معتمدا يروى اصحابنا عنه او كونه مدحا او
كالتوثيق او يسمع عنه الحديث قيل ولعل المراد على سبيل الاستناد والاتخاذ عمادا او اشارة الى ان ذلك الرجل
هو الذى ذكره ابن عقدة وروى عن الصادق ع فليقرا اسند مبينا للمعلوم وضميره عنه للصادق عليه السلام وعليه
لا يدل على مدح ومن الثالث كذوب وضاع غال من اهل الطيارة من اهل الارتفاع عامى ونحوه متهم مجهول
مضطرب الحديث مهمل ليس بذلك ضعيف لكنه فى كلام ارباب الرجال لا يدل على عدم العدالة لاحتمال ان يكون
ضعفه باعتبار العمل بالمراسيل او روايته عن الضعفاء الى غير ذلك واولى منه بالعدم ضعيف الحديث ومثله
مخلط مختلط الحديث ليس بنقى الحديث يعرف حديثه وينكر وغمز عليه فى حديثه ومنه ما يحتمل القدح والمدح بل
وعدمهما كقوله ع فى عبد الرحمن بن الحجاج انه لثقيل على الفؤاد ومنه ما يحتمل المدح وعدمه كالقطوعى الحسين بن محمد
المرزوق من انه ماخوذ من القطع بمعنى الخرق او القطع بمعنى العلم لكونه قاطعا بموت الكاظم ع الى غير ذلك مما
يطول الكلام بذكره ولا ينبغى هنا الثالث اختلفوا فى قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب على اقوال
ثالثها القبول فى الاول دون الثانى ورابعها العكس وهو مختار الخلاف والمبادى وخامسها القبول مط ان كان
عارفا بالاسباب والا وجب ذكر السبب وهو مستوجه النهاية وسادسها القبول مع العلم بالموافقة وعدمه مع
عدمه وهو اختيار جماعة منا كالعميدى والشهيد الثانى وابنه وغيرهم الا ان الاخيرين يرجعان الى غيرهما فان المتبادر
فيه ما كان من يكون بالاسباب فمن لم يكن عارفا لا يكون تذكيته ولا جرحه مسموعا اتفاقا فيرجع هذا التفصيل الى
القول بالقبول مط كما ان التفصيل الاخير يرجع الى النفى مط فانه لو علم الموافقة يقبل الاطلاق اتفاقا فانه لا اطلاق
ح حقيقة بل هو مقيد وانما الكلام فى الاطلاق حقيقة كيف والمناط فى النفى انما هو على الاعمية وعدم الكشف
ولزوم الشك على تقديره فلا خامس ولا سادس فللعدم مط وجهان احدهما الاختلاف فى الجرح والتعديل
واورد بان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وبرد عليه ان المستدل لا يقول بلزوم ذكر السبب ح قطعا
كما يقتضيه حجج المانعين مط ومنها هذا وثانيهما الاختلاف فى اسباب الجرح والمسارعة الى الثناء بناء على الظاهر
ويرد عليه كالاول فى الجملة ان اختلاف الاسباب ينشا من الاختلاف فى الفروع وذلك لا يورث الفسق كما ان المسارعة
ان كان من باب المسامحة بناء فى العدالة وان كان بناء على عدم العفو وزيادة على ما يحتاج اليه فلا يضر نعم يمكن الاختلاف
باختلاف معنى العدالة او الكاشف عنها فالاطلاق لا يفيد الا ان المدعى لما كان النفى مط فهذا لا يقتضى ليس لا فى
الجرح ولا فى التعديل فان من قولهم زاهد من الاوتاد ثقة فاسق ولا يجرى فيها ذلك حتى فى الفاسق فان الاختلاف
المذكور لا يصحح الحكم بالفسق فان من لا يكون صاحب الملكة لا يصير فاسقا عند احد بل وما اختلف فى كونه كبيرة او
صغيرة لاحتمال ان يكون بناء العامل على الثانى فلذا ارتكبه الا ان يقال الاطلاق مع الاختلاف تدليس فلا يصدر
من العادل اذ ظاهر الحال يقتضى ان يكون الاطلاق واردا فى محل الوفاق نظرا الى ان مقصود المصنفين بقاء كتبهم
ببقاء الدهر وعموم نفعها وهو انما يتم اذا كان اطلاقهم محمولا على ما قلنا والا لا ينتفع به لاجمال وعدم الاطلاع
على المذهب غالبا وفيهما نظر فان الغالب فى التصانيف ضبط العقايد ولا سيما هنا فان من المهم فى النظر ضبط

الجرح والتعديل حتى يعامل فى كل وقت مع كل احد على حسب اعتقاده ولو لم ينضبط ذلك فى كتاب لا يمكن ذلك عادة
كالشيخ والعلامة فانهما مع كثرة التصنيف لولا ذلك لا يتمشى امرهم فى الفقه فلا تدليس كما لا اجمال الا بالعارض كالجهل
بمذهبه وهو غير مناف نعم ما تداول بينهم فى التعبير عن العدالة وهو قولهم ثقة يكشف عن الملكة او حسن الظاهر
فان الوثوق لا يحصل بدونه بل قال بعضهم الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة وفيه نظر فلذا اتفق الكل
على قبول تزكية القدماء مع اختلافهم هنا ومنهم العلامة فبان عدم الاشكال فى تزكية علماء الرجال وان قلنا بعدم
الاطلاق فيها هنا واما الجرح فلا يحصل الا ان يفعل ما يعتقد كونه فسقا فان الاختلاف فى الفروع لا يورث الفسق فا
الجرح كاف عند الكل ولا يصح الجرح من الجارح اذا لم يكن الفعل عصيانا عند الفاعل هذا وقد يدعى الاتفاق منهم فى
الكفاية بالاطلاق وعدم قدح احد فيه لا فى الجرح ولا فى التعديل مع اشتهار الخلاف فيه فى الاصول وذلك لا يصح
الا ان يكون مدار الامر فيهما على ما يتوقف عليه فهو فى قوة تفسير كلام اهل الرجال فيصح الاعتماد عليه فهو وجه اخر
وبوجه اخر يورث الظن بمرادهم وفيها الكفاية فدلالة الالفاظ ومما يؤيده ان العلامة كغيره بنى كلامه فى التعديل
والجرح على كلام القدماء مع اختلاف المذاهب وعدم العلم بالوفاق ومنهم من دفع الاشكال بان الاعتماد فى ذلك انما
هو على قول العلماء المعتمدين والمشاهير المطلعين على سر اشتراط العدالة ولا شك انهم عالمون بما يخل بها بحيث
يوجب رد حديث صاحبها بل لا يراد بالعدالة هنا امر معلوم لا يجوز التجاوز عنه بل المراد بها ما يوثق فى صاحبها
عما يوجب الاختلاف فى المقال وذلك امر يختلف باختلاف الناس والاحوال وانما عرفت العدالة بما عرفت بناء على
الغالب وهو كما ترى وبذلك بان ما يمكن التمسك به للقبول مط مع ما فيه الا انهم تمسكوا بانه ان لم يكن بصيرا بهذا
الشان لم يصلح التزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال وفيه ان البصيرة لا تنفع فى دفع ما يورث الشك من احتمال
ان يكون بناؤه على مذهبه فلا ينفع لمن خالفه ولا يلزمه موافقة الغير فى الاصطلاح بل ظاهر حال كل ذى مذهب انه
يتكلم على مذهبه واصطلاحه ولا سيما فيما كان دستورا لنفسه كما هو الباعث لتصنيف كتاب الرجال لمن كان كثير
الحاجة الى احوالهم بحيث لا يمكن اتمام مرامه بدون ذلك كما مر مع ان ذلك هنا لا يصح فانه مع الاختلاف لا مرجح للتعيين
ولا سيما مع استبعاد ان الشهرة فى بعض المراحل كالقول بالملكة انما حدث بين المتاخرين وكيف كان فالمقصود بالذات
لما كان انتفاع نفسه فلو شككنا فى كتاب انه هل من هذا او مما يكون المقصود منه بالذات انتفاع عامة الخلق تعين
حمله على الاول والا لزم ان يكون استنادا الظهور الى الاحتمال مع ان فى الدلالة منعا فافهم نعم يتم ذلك فيما
كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب
علماء الرجال غير معلوم لنا الان فكيف يعلم موافقتهم لما هو مختارنا فى العدالة حتى نرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون
العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبنى تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما فى
المذهب فيه انه لو علم ان المزكى زكى لمن مذهبه اعتبار الملكة مثلا فقال عدل ظاهر انه لو اراد غير الملكة لكان تدليسا
لا يصح من العدل الا ان ذلك لا يتم فيما اراده من تزكية علماء الرجال فان جلهم ممن كان كتابه دستورا لنفسه ولو على
وجه الظهور او الاحتمال المساوى مع انهم لم يتركوا بلفظ العدل حتى يجرى فيه ما ذكروه بل اختاروا ما يكشف عن الملكة
او عن كاشفها وهو قولهم ثقة فلذا يوافق كل احد مع المخالفة فى المذهب فى معنى العدالة ولذا اتفق الناظرون فى كتبهم

على الكفاية في التزكية بذلك مع احتمال المخالفة في المذهب وظهوره واختلفوا فيما يكون اختلافا في الاصطلاح بينهم
كقولهم ضعيف على ان التزكية لعامة المكلفين لم يصدر من احد فلا يكون داخلا في المدعى حقيقة فلا ينفعه الاستدراك
وتزكية اهل الرجال وهي اعم من كل ما اتفق انما هو لضعف لا يعلم المذكى مذهبهم فانها لمن تأخر عادة ولا نعلم مذهبهم
مع ان الشيخ ادعى الاجماع على كفاية ظهور الاسلام في العدالة فكيف يبنى كلامه على الملكة بناء على انه تزكية لفقهاء
الشيعة ولعل غيره كالنجاشي والكشي لاعتقادهم كذلك فمن اين يتم ما ذكره وبالجملة عدم المداقة في تعديلات الرجال
لما ذكرنا وهو خارج عما كنا فيه وفي غيرها لا يصح الاكتفاء بالاطلاق لانه اظهر الموافقة باى وجه كان والثالث ان
مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة وفيه ان الاختلاف في اسباب الجرح ظاهر فان من يعتقد
ان العدالة هي الملكة فصح له ان ينفيها عمن لا يكون صاحب الملكة وكذا بالنسبة الى الكاشف فطلقه لا يفيد الا ان
نقول الاطلاق يورث الشك ينافي القبول الرابع انه قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة
فلها سبب واحد وفيه منع وحدة السبب في العدالة فانهم مختلفون في العدالة في وجه كما عرفت نعم هو يتم بالنسبة
الى من يقول بان الاصل في الاسلام العدالة وتمام بان قوة القول السادس وضعف الخامس هنا ومنهم من حكى هذا
القول من الباقلاني وبنى على ان مراده من الاطلاق محمول على محل الاتفاق وبه يخرج عما كنا فيه فانه على هذا ليس مطلقا
مع انه نزاع في مدلول المطلق وهو نزاع آخر وبينهم منهم قولان احدهما اعميته والاخر ذلك وعلى الاول فاني ما كنا فيه
من النزاع والاقوال ومع جميع ذلك يرده ظواهر كلمات القوم دليلا ونقضا وردا كيف لا وعلى هذا ينبغي ان يكون
النزاع في المراد من الاطلاق لا في قبوله وعدم قبوله وان ترتب على مراده السابع ما اشتملت عليه الكتب الاربعة ليس
جميعها متواترا لفظا ولا معنى ولا مقطوع الصدور بالقرينة عن احد من حججنا بالنسبة الينا وان كان متواترا لبعضها
لعدم الملازمة العقلية والعادية اما الاول فظاهر واما الثاني فلاختلاف العادات فان منهم من يعتبر العلم ومنهم
من لم يعتبره والمشايخ الثلثة لم يظهر منهم كونهم من الفرقة الاولى بل علم من بعضهم خلافه كالشيخ وظهر من آخر كغيره
حيث جعل المدار على الصحة او الاعتماد على الكتب المروية عنها او حجية رواياته مع ان في تحقق الفرقة الاولى شكا
ولو من مثل السيد مع انه يبين من الصدوق ان دأبه جمع المحدثين ايراد ما صح عندهم من الاخبار سواء كان حجة عندهم
او لا وعلى انه لا ملازمة بين علم المخبر وعلم السامع ولا بين علم صاحب الكتاب وعلم الناظر على ان الراوي في غالب الطبقات
لا يتجاوز عن الواحد مع انه لو كان في طبقة واحدة كذلك لكفى بل لو تجاوز الى اثنين او ثلثة لا يحصل التواتر لا لفظا ولا
معنى وهو لا يزيل الشك مع ان الغالب وحدة الراوي ولا يفيد العلم بالقرائن لعدم وجودها اصلا مع انه لو لم يحصل
بالنسبة الى بعض الطبقات كفى وهو حاصل غالبا قطعا مع انه عد بعض رواتنا وضاعا وبعضهم كذابا وبعضهم من اكذب
البرية الى غير ذلك مما ينافي العلم من قولهم ولو لا الا احتمال السهو والنسيان والتعارض المورث لاحتمال خلاف الواقع بل
اشتمالها على ما لا يقول به احد حتى الكليني مع غلبة الاخبار واشتهار اختلاط الغث بالسمين والصدق بالمين فضلا عما
ستسمع في عدم حجيتها على الاطلاق وبالجملة هو ضروري غني عن اقامة الدليل والبرهان ومما قلنا يبين حال غيرها من الكتب
المعتبرة بل الامر فيها اظهر فقطعية الكتب الاربع او المعتمد مطلقا مكابرة كما ان قول خلافهم فيها بارادة الاطمينان والجزم
من العلم لفساده قطعا مع بطلان هذا ايضا كما بين بما ياتي ثم هل جميع ما اشتملت الاربعة عليها حجة من دون توقف على

شرط

على شرط آخر قولان للاول وجوه احدها الاول شهادة المشايخ الثلثة بصحة اخبار كتبهم فقال الكليني في اول الكافي بعد كلام طويل
انك سألت تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون العلم علوم الدين ما يكتفي به المتعلم
ويرجع اليه المسترشد ويأخذ به من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع والسنن القائمة التي عليها
العمل وبها يؤدي فرض الله وسنة نبيه ص الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجوا ان يكون بحيث
توخيت وقال الصدوق في اول كتابه اني لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما
افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول و
اليها المرجع وقال الشيخ في اول استبصاره ما ملخصه ان الاخبار اما متواتر او غير متواتر والثاني ضرب منه يوجب العلم
وهو كل خبر اقترن بقرينة توجب العلم وهو لاحق بالقسم الاول وضرب آخر منه وهو ما يكون له معارض فيجب العمل
لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الى ان يعرف فتاويهم بخلافه وترك لاجلها العمل به وما يكون له معارض
وليس اجماع بين الطائفة على صحة احدهما ولا على ابطال الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما
كان العمل بهما جائزا واذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا
عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخلو من احد من هذه الاقسام وفي العدة
نفي جواز العمل بالاجتهاد والظن ويقول كثيرا ما في كتابي التهذيب والاخبار التي لا يعمل بها هذا من اخبار الآحاد
التي لا يفيد علما ولا عملا وعنه في العدة ان ما اورده في كتابي الاخبار انما اخذه من الاصول المعتمد عليها فعلم
ان ما عمل به لا يخلو ما هو علمي او ما وجب العمل به الثاني ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة ع
بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم ويمهد لهم اصول معتمدة يعملون بما فيها في زمن الغيبة الكبرى
الثالث ان الاصول الاربعمائة لم يختلط بغيرها في زمن المشايخ الثلثة حتى يلتبس عليهم الامر في تميز الصحيح من غيره
وكلام الصدوق وغيره صريح فيه نعم ذكر العلامة وقوع مثله في مقام اظهار العذر عند تجديد لهذا الاصطلاح
والاكثر ردوا عليه هذا القول الرابع ان الشيخ في كتابيه قد تمسك باخبار ضعيفة بالاصطلاح الجديد مع تمكنه
من الاخبار الصحيحة فهذا دليل على صحة تلك الاخبار عنده بانها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها الخامس
انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا من اصحابنا ثقاتنا ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح
القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلثمائة سنة في اخذ الاحكام عنهم ع وتأليف ما يسمعونه منهم ع وعرض
المؤلفات عليهم ثم التابعون لهم يتبعون في طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلثة السادس انا نعلم
انه كانت عند قدمائنا اصول من زمن امير المؤمنين ع الى زمن الثلثة كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم واعمالهم
ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول واخذ الاحكام منهم ع بطريق القطع واليقين
ونعلم علما عاديا بانهم كانوا عالمين بانه مع التمكن من القطع واليقين في احكام الله تعالى سبحانه لا يجوز الاعتماد على ما ليس
كذلك وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى ايضا الى زمان الثلثة فعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح
القدماء السابع انه تواتر عنا الاخبار بانهم ع امروا اصحابهم بتاليف ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره ليعمل بها الشيعة
في زمن الغيبة واخبروا بوقوعها الثامن انه لو لم يكن احاديث كتبنا مأخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون اكثر

احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه التاسع ان كثيرا ما يعتمد رئيس الطائفة على طرق
ضعيفة مع تمكنه من طرق اخرى صحيحة فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثله ذلك عادة والكل سخيف لما مر وعلى
الاول من ان كلام الكليني لا يزيد دلالته على ان السائل سأل ان يكتب كتابا يجمع من جميع فنون علوم الدين
ما يكفي المتعلم والمسترشد ومن يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة واذا صنف كتابا جمع فيه اخبار الشيعة
حصل منه ذلك فان المتعلم والمسترشد ومن يريد العمل بالاخبار الصحيحة ينتفعون منه ويبلغون الى مقاصدهم
كما بلغ اليها من عصر تصنيفه الى هذا العصر جميع المحصلين والفضلاء وذلك لا يتوقف على انحصار اخباره في الصحاح
كما هو ظاهر وكان نظره الى ان الكتب المصنفة ليس فيها ذلك فان غالبها في امور خاصة كالوضوء والصلوة و
الغسل وهكذا وما كان جامعا كالمحاسن ليس كذلك فالمقصود ان يكتب كتابا يجمع من جميع الفنون جمعا كاملا ينفعهم
حتى يكفي لمن يريد العمل بالاثار الصحيحة كالفقيه وارادة هذا السؤال من مثل هذا الكلام شايع فصدره فلا يستلزم
ان ينحصر اخباره في الصحيح ولو سلم قلنا قد يرد الصدوق اخباره قائلا اني لا اعمل بما رواه الكليني ومثله الشيخ بل
ينافيه عموم كلام الصدوق من اني لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه فانه يعم الكليني فبان من ذلك
انه قد اشتمل على غير الصحيح معارضا فتقديم كلام الكليني ترجيح من غير مرجح على ان علماءنا المتاخرين ممن بعده
استقر مدار عملهم باخباره على اعتبار اسانيدها ويرد ون غيرها ولم يعتنوا بتصحيحه مع اشتمال كتابه على اخبار
يخالف اجماعنا مع كثرتها كاخبار التجسيم وقدم العالم وغيرهما وذكره فيه ما لا يعمل هو بنفسه به فهنا يورث الشك
في المراد من كلامه من احد الاحتمالين ولا اقل منه وبالجملة عمل المشهور يرفع الظن من تصحيحه فلا يصح الا تكال عليه
على ان علمنا بان اخباره تنقسم الى المعمول به وغير المعمول به يرفع جواز الاعتماد على مجرد اشتماله على الخبر من دون
ملاحظة الامور الخارجة ومثله ياتي في كلام الصدوق والشيخ مع الاشتهار في الالسن من رجوع الصدوق عما بنى
عليه في اول كتابه وتاييد ببعض ما فيه ومنه يبين ما في حجة اخرى لهم وهو توافق اخبار الائمة الثلثة في صحة احاديث
كتبهم ولا يقدح في ذلك استعمال طرق كثيرة منها على من تغير حاله من الاستقامة باختيار المذاهب الفاسدة وطرو
الاختلال عليه بعد ان كان مستقيما على ان في مخالفة المشهور اتفاقهم في التصحيح لو كان حقا وضعا عظيما ويورث
شكا جدا واما ما حكاه عن العدة واول الاستبصار ففيه كيف واول الاستبصار خال عما نسب اليه وما رايت
في العدة ما ذكره بل المظنون الاشتباه مع ان اختلافه في نفسه في الاحكام تزيد على اختلافات اكثر اصحابنا ولو
قيل يمكن الاختلاف مع الحكم بالصحة لاحتمال وروده مورد التقية قلنا فهدم ما اسس مع ان المتاخرين عنه
كثيرا ردوا عليه بحيث لا يبقى على ما ذكره اعتماد بل ظهر ضعف مبناه على الاكثر كثيرا وعلى الثاني منع الملازمة
فان الحكمة والشفقة يمكن ان تقتضيا تمهيد ما اشتمل على جميع الاخبار حتى يثابا العلماء بالجد والجهد في التفرقة
بين السمين والغث ومع ذلك يتم لو لم يمنعهم مانع كالتقية كما منعهم من اعظم منه وهو امر الخلافة على ان في عدم
التمهيد ليس تضييع ما في الاصلاب لاحتمال ان يكفي في العمل الظن الحاصل بعد بذل الجهد من مطلق الامارات و
الاخبار ولولاه لامكن ان يقال الحكمة والشفقة تقتضيان تمهيد ما يحصل منه العلم بالواقع مع انه لم يتحقق فما يكون
ما نفاه لعله كان ما نفاه عن ذلك وما اقتضى الاكتفاء به اقتضى الاكتفاء به ومنه يبين ضعف ما زيد عليه من ان

ان مقتضى الاحاديث الواردة في باب الاخذ بالكتب والاحاديث الواردة في عرض الائمة عليهم السلام املاء الشريعة المطهرة
على جمع كثير من علماء الشيعة وامرهم بكتابة ما يسمعونه وحفظ تلك الكتب لعلمهم بوقوع الغيبة الكبرى التي تحتاج
الشيعة فيها الى العمل بالكتب التي دونوها من الائمة عليهم السلام دليل على صحة الاخبار الواردة في هذه الاصول لانها منقولة
من تلك الاصول مع ما فيه من عدم ثبوت انحصار ما فيها بما في تلك الاصول وعلى الثالث ان عدم الخلط لو سلم لا
يجدي فانه لا يستلزم المدعى فان المدعى اقتصارهم على صحيح الاخبار ومجرد عدم الخلط لا يستلزمه لاحتمال ان يكون
مقصودهم جمع الاخبار جميعا لا الاكتفاء بالصحيح منها كما هو معطى كلام العلامة ويوافقه كلام غيره ممن يؤيد به ولا يرد
عليه الامن لا عبرة به وان اراد صراحة كلام الصدوق في عدم الخلط فانما يدل بالالتزام وهو لا يجدي لما قد عرفت
وان اراد صراحته في ان الاخبار المروية في الكتب صحيحة ومن الاربعمائة فمع عدم ظهور كلامه فيه لو تم لم يحتج الى الادلة
الاولى ومع ذلك فقد مر ما فيه وعلى الرابع ان من عمل الشيخ غاية ما يلزم ان يكون الخبر حجة عنده وهو لا يستلزم كونه
من الاصول المجمع على صحتها ومجرد ذلك لا يستلزم الحجية فانه لو تم لثبت حجية كل خبر عمل به احد منا ولم يقل به احد
وعلى الخامس انه لم يثبت عدالة تلك الجماعة ولا احترازهم عن الكذب بل منهم من قدح فيهم علماء الرجال وغيرهم بالوضع
والكذب والاضطراب الى غير ذلك فلا ينفع تاليف ما يسمعونه كما ان عرض جميع المؤلفات لم يثبت وعرض بعضها لا ينفع
ومثله ات في التابعين الى عصر المشايخ الثلثة هذا كله لو اراد من الجميع والتابعين في كل طبقة جميع الرواة وان اراد البعض
فساد الامر اظهر وعلى السادس ان ادعاء العلم بان قدماء الشيعة كان عندهم اصول يعتمدون عليها في عقايدهم
جزاف وتضييع لهم بل للشيعة كافة حيث ان عقائد قدمائهم جميعا مع كونهم اقرب الى زمان الوحي وابصر في امور
الدين يكون باخبار ظنية ولو دلالة بل ولو كان سندها قطعيا حاشاهم عن ذلك واما القطع بانهم يعلمون ان العمل
بغير العلم مع التمكن منه لا يجوز او غيرهم يرى ذلك فعجيب فان حجية اخبار الاحاد في عصر الحضور مما اختلف في جوازه و
في الاخبار والايات اشارات اليه بل السيرة شاهدة عليه حيث ان الامر لو كان الامر على ما قال لاشتهر ذلك في
عصر نبينا اشتهارا تاما وسرى الى الاعصار الوصوية وبقى الاشتهار واثاره الى عصرنا وبالجملة ادعاء العلم بعدم
الجواز جزاف ومع جميع ذلك لا يستلزم المدعى وهو ان جميع الاخبار صحيحة لا بمعنى كونها قطعية ولا مقرونة بقرائن
ظنية لاحتمال ان يكون مقصودهم مجرد جمع الاخبار ولو تمسك بقولهم في مفتتح كتابهم وغيره لا يحتاج الى هذا الطول
مع انك قد عرفت ما فيه وبعدما يعرفه الذكي وعلى السابع انه لا يستلزم صحة الاخبار المودعة في الكتب الاربعة
كما هو ظاهر ولا جواز عمل اهل الغيبة بجميع ما يسمعونه فلا دخل له فيما نحن فيه وعلى الثامن منع الملازمة فان ما كان منها
صحيحا او حسنا او موثقا او منجبرا بالشهرة يكون حجة وهي الاكثر والتتمة وما بقي هو الاقل وعليه عمل المعظم وعلى التاسع
منع الملازمة فانه يحتمل انه غفل عن الصحاح حين تمسكه بغيرها او ما كان مطلعا عليها او لم يكن نظره الى الاستيفاء مع
كون غير الصحاح عنده حجة لانجبارها بالعمل ونحوه هذا مع وجوه رجوعه الى الرابع وبالجملة ليس لهم ما يورث الشك
ولذا اكتفينا بما ذكرنا وتركنا غيرها مع ان مما ذكرنا يستخرج فساد غيرها مما ذكروه **تنبيهات الاول** قال البحراني قد اشتهر
بين اكثر متاخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب الاربعة زعما منهم ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد
على مثله وانكره وهو وان اجاد في الانكار الا انه لم يصب فيما نسب الى الجماعة فانهم اجل من ان يخفى عليهم فساد ذلك
ولو كان هذا حقا عندهم لصرحوا به في صحفهم المعروفة من اصولهم وفروعهم واجازاتهم وغيرها مع خلوها عن هذا بل

لم يتفوهوا بما يوهم ذلك بل صرح جماعة منهم بخلافه من غير نقل خلاف مع ان غيرها منها ما هو متواتر النسبة الى مؤلفه
كالعلل والعيون ومعاني الاخبار والخصال والاكمال من الصدوق وغيرها من غير الاجلة والثقات ولم يطعن احد في
جميعها مع تعرضهم لبعضها بالطعن بل استند الفاضلان والشهيدان باخبار غيرها كالعلل ومدينة العلم وجامع البزنطي
وغيرها ولم يرد عليهم احد ولا سيما على الشهيد الذكرى حيث اكثر من غيرها بل حكوا غيرهم بعضها عنهم واستندوا
به على انه لو شهد عدل بكون كتاب من مؤلفه فضلا عن العدلين او ثبت بالاستفاضة بل يقول من ظننا بصدقه
لكفى لعموم حجية خبر الواحد مع ان الجميع مشتركة بالنسبة الى ما قبل المشايخ الثلثة فاي نفع مع ذلك في العلم بكونها
منهم مثبت صحة الاسناد كما وسع بما قلنا دائرة الاعتبار نعم للمتاخرين قلة الخروج عن الاربعة وهو لمزيتها على غيرها
من وجوه منها كثرتها وحسن ترتيبها وكونها اجمع رواية واشتمالها على اكثر ما في كثير منها الى غير ذلك بخلاف غيرها
فان جلها او كلها اقل وجودا منها بل كثير منها لا يوجد في كثير من البلاد مع صعوبة الاخذ منها غالبا لعدم الترتيب
نعم الاربعة اولى بالترجيح لاظهرية امرها وصوغها كما فيه **الثاني** ان الكتاب المشتهر بفقه الرضا عليه السلام وان
لم يعثر عليه الاوائل والاواسط الا ان جماعة من الاواخر اعتمدوا عليه كالمجلسيين والجزائري والبحراني وبعض
مشايخنا كالفاضل البهبهاني وابن اخته ومنهم من يقول قال الرضا اذا نقل عنه كالاصفهاني والاولان حكيا عن
الامير حسين القاضي سبط المحقق الثاني انه اخبر بورود جماعة من اهل قم عليه في مكة شرفها الله تعالى ومعهم كتاب
قديم يوافق تاريخه عصر الرضا وزاد اولهما ذلك عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين مع توثيقه وتعديله الامير
ايضا وحكي عنهم ان عليه خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام في عدة مواضع وعن القاضي انه ذكران من
عنده الكتاب ذكر انه وصل اليه عن ابائنا انه من تصنيف الامام وكان في مواضع منه خطه وكان على ذلك اجازات
جماعات كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي انه من تاليفه صلوات الله عليه مع ثبوت عدالته بما سمعت مع
عد ايضا بعض الاجلة احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنفا مجيدا طويل الباع كثير الاطلاع كما عن
الكركي والسيد الداماد والبهائي علمه وفضله وفقهه ونبله وعن الاخير عده جامع محامد الخصال ومحاسن الخلال
وقال بعض مشايخنا انه قد اتفق له في سني مجاورته في المشهد الرضوي على مشرفه السلام انه وجد في نسخة من هذا
الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت
في مكة شرفها الله تعالى بخط الامام وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زا محمد وكان صاحب الرجال
الى الخط المعروف ومحمد بن سكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال ثقة وطبقته
تلائم كونه من اصحاب الرضا وان الشيخ الجليل علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه قال في رجاله
الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الى زمانه ان السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا
فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجاله وفي كتاب امل الامل نقله عنه وقال ايضا والظاهر ان المراد بكتاب الرضا
هو هذا الكتاب واما الرسالة الذهبية فهي عدة اوراق في الطب صنفها الرضا للمامون واراده بها من هذه العبارة
في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا وجود نسخة الاصل عنده او انها اجازة الكتب اليه لا انه روى هذا
الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه صنفه له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة وقال من اعظم

التوهم

الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما حتى انهما مزجاه في كثير
من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة باخبار ما فيه وخالفا الاجلة من تقدمهما من الاصحاب وعبرا
في الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث دراية ولم يسنده الى الرواية قال وتلوح
من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة هذا وفيه او لا يقول عبد الله علي بن موسى الرضا
وفي باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين وفي موضع روي
عن ابي العالم وفي اخر وبما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وفي اخر وقد روي ابي عن جدي عبد الله ومن جميع ما سمعت
بان اعتبار الكتاب ولولا الا شهادة العدل الواحد بكونه من الامام لكفى فما عن جماعة من الانكار وعن اخرى من
التوقف وعدم ذكره في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف في امل الامل لا ينبغي وهو مردود بما مر وغاية ما
يمكن ان يقال لهم عدم شيوعه بين المشايخ بل ولا ذكره بينهم وعدم نقل اخباره في الكتب الاربعة ولا في غيرها من
كتب الاخبار من القدماء ولا ذكر اخباره في كتب الفتاوى ولا استناد احد منهم الى حديث منه في موضع مع حرصهم
على جمع الاخبار حتى رووا الاخبار الضعاف وربما طعن الراوي بنفسه فيها واهتمامهم في اقامة الحجة على الاحكام
مع ان كثيرا مما ليس له مستند في غيره فيه ما يدل عليه يكشف عن بطلان كونه من الامام ولعله لذا وبما مر من موافقة
عبارات رسالة والد الصدوق ما حكي عن بعضهم انه زعم كونه منه ويدفعه ان اسباب الاختفاء كثيرة من اعظمها التقية
الا ترى ان الوضوء مع عموم البلوى به لم يرتفع الخلاف بينهم في جواز الغسل منكوسا فيمكن انه كتب ذلك لاهل خراسان
وكان مستورا عندهم للتقية وما بلغ الى العراق ولا الى الكليني والصدوق ولعلهما ذهبا الى خراسان فحصل لهما هناك
وبقي في قم وقال الجزائري اتى به من بلاد الهند في هذه الاعصار الى اصفهان ويؤيد ما ذكرنا اختلاف المشايخ الثلثة
في جل رواياتهم حيث انه ان جل ما ذكره كل غير ما ذكره الاخر فان ذلك اما من جهة بطلان اخبار غيره بزعمه وهو بعيد جدا
فيكون باعتبار اطلاع كل بما لم يطلع عليه الاخر حال التاليف ومنه زيادات التهذيب وبما مر يبين جواز اشتماله على امور تقية
منها سوقه بطريق ارباب الراي واسناده الخبر الى زرارة او ابي بصير او غيرهما الى غير ذلك وبالجملة لم يخرج الكتاب من
كلامهم فكلما يجوز فيه يجوز فيه كما ان ما ذكر من ان الكتاب من والد الصدوق بارد جدا قال المتقي والذي ظهر لي بعد
التتبع ان علة عدم اظهار هذا الكتاب انه لما كان التاليف في خراسان وكان اهله من العامة الا قليلا منهم اتقى صلوات
الله عليه في بعض المسائل تاليفا لقلوبهم مع انه ذكر الحق ايضا ولم يظهر الصدوقان ذلك الكتاب وكان مخزونا عندهما
وكانا يفتيان بما فيه ويقولان انه قول المعصوم عليه السلام **الثالث** ان الشرائط المعتبرة لحجية خبر الواحد انما تعتبر
فيما لا يكفي في ثبوته الاحتمال واما فيما يكفي فلا لعدم الحاجة الى الحجة حتى ينظر الى اعتبار شرائطها بل يكفي ما يورث
الاحتمال كالاخبار الضعاف بل قول الفقيه ولو كان واحدا وما يتعارض من الاخبار بين الوجوب وعدمه او الاستحباب
وعدمه ولو احتمل الاولان التقية الى غير ذلك مما لا يكون حجة شرعا كالقياس ومن الشرائط الاجزاء مط للعبادة على القول
بالصحة على المشتمل الاجزاء المهية مط ولو على القول بالاعم فان في جميع ذلك اشتغال الذمة لما ثبت بيقين يقتضي
البراءة كذلك ولا يحصل الا بما مر الا الشرطية والجزئية فيما يحتملها ومنها السنن فلا ورد كما في الجملة فان العقل القاطع
يحكم بان جلب المنفعة ولو احتمالا الاحسن فيكون حسنا شرعا ايضا عندنا والا لزم على الشارع جواز الحكم بخلاف الواقع

وبطلانه ظاهر الا ان ذلك يتم فيما يتردد فعله او تركه بين المستحب والمباح مع عدم احتمال الحرمة والكراهة وهو فيما لم
يثبت اشتراطه بالنية واما فيما يحتملهما فلا فان الاحتياط لا يتيسر فيه للتعارض ولكونه في خلافه نظرا الى لزوم تقديم
احتمال الحرمة والكراهة على الاستحباب وكذا فيما يحتمل الوجوب والحرمة مع عدم الحجة عليه وكذا في مقدمة المستحب و
الواجب والحرام والمكروه عند من لم يحكم بتبعية حكمها لذيها المقدمة فان الادلة الناهية لها لا تفيد القطع بل غايتها
الظهور وكذا فيما ثبت رجحان اصله وشك في رجحان الخصوصية كالذكر والدعاء في بعض احوال الصلوة وغيرها
والصلوة في بعض الاحوال والازمنة والامكنة اذا لم يعارض رجحانها حرمة او كراهة فيأتي في الجميع احتمال رجحان
الفعل او الترك واولى منه ما لو كان الاحتمال راجحا لكن من غير طريق شرعي كالظن المطلق في وجه فلا يرد عليهم انهم
اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية والاستحباب حكم شرعي لما سمعت من كفاية الاحتمال فيما
يتنازع فيه فان احدا لا يتسامل فيما لا يكفي فيه الاحتمال من السنن والاداب فضلا عما ستسمعه من النصوص ولا يقال
عمومات البدعة ترد حسن الجمع فانه لا يصدق عليه البدعة فان البدعة ادخال ما ليس من الدين في الدين وهذا من باب
ايقاع فعل رجاء لتحصيل الثواب نظرا الى احتمال الدخول فاين هذا منها بل هو من باب الاحتياط المرغوب فيه فان ما حكمت
به بديهة واتفقت عليه العقلاء رجحان الاحتياط في جلب المنافع ودفع المفاسد اخروية او دنيوية بمجرد وهم الاحتمال
بوجه يكون ملحوظا عند العقلاء لا ارباب الوسواس فيرجح الاتيان بكل ما قام فيه احتمال موافقة مكارم الاخلاق
وجميع ما فيه احتمال الرجحان وعليه سيرة العبيد مع الموالي بل كل تابع مع متبوعه فيتم جميع ما مر ومنه يتبين ان ما دل
على حسن الاحتياط من العقل والنقل حجة اخرى في المقام فان الاحتياط كما يحصل فيما يحتمل في تركه العقاب يحصل فيما
يحتمل في تركه حرمان الثواب مع ان الثاني لا ينفك عن الاول غالبا على القول بالاحباط والتكفير فان الحسنات يذهبن السيئات
كما اختاره جماعة ومثله عموم ما دل على حسن ترك الشبهات في الجملة هذا مضافا الى النصوص المستفيضة التي فيها الصحيح مع
لولا الاستغناء به لكفت فمنها ما رواه البرقي عن هشام بن سالم صحيحا عن الصادق ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من
الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله والكليني عنه بطريق فيه ابرهيم بن هاشم عنه ع انه قال من سمع
شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ورواه في الاقبال عن اصل هشام وبمعناه ما رواه
عن محمد بن مروان الا ان الاول رواه عن الصادق ع والثاني عن الباقر ع والصدوق في ثواب الاعمال عن صفوان عن
الصادق ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء من الخير كان له وان كان رسول الله ص لم يقله وروى في عدة الداعي معناه
عن الصدوق عن الكليني بطرقه الى الائمة ع الا ان فيه من بلغه شيء من الخير ونسبه الشهيد الثاني الى النبي ص بطريق الخاصة
والعامة انه قال من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه لعطاه الله تعالى ذلك وان لم
يكن كذلك فانه يدل على حصول الاجر بما صنع اذا بلغه او سمع ثوابا فيه مطلقا ولو كان المسمع معلوما حاله بالفسق او مجهولا
وكان الشيء فعلا خاصا او كفا ولا قائل بالفرق بين الكف والترك والسماع والوجدان في الكتب مع ان البلوغ اكثر
في الثاني وغيره اعم مع شمول غير النصوص للترك من دون شك كما انه لا قائل بالفرق بين تبليغ العمل الذي له ثواب
او الثواب عليه مع ان البلوغ يصدق على ما دل عليه الكلام التزاما وظاهر ان الحكم بالاستحباب او الوجوب مثلا حكم
بالثواب عليه التزاما فاندفع ما قيل ان تلك الاخبار لا تشتمل على العمل الوارد في خبر ضعيف مع عدم انحصار الدليل فيها

كما

كما سمعت فدلت على ان ما صنعه يثاب عليه فيكون مستحبا وما اردنا من المستحب الا ذلك فاندفع القدح بانها
انما تفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لا انه وجه شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الافراد
الواقعية ولو قيل هذا ينافي ذاتية الحسن والقبح قلنا بطلانها مسلم عندنا ولو في الاغلب بل الغالب حصولهما بالوجوه
والاعتبارات فلا اشكال ولو قيل هذا يجري في الواجب مع انكم لا تقولون به قلنا لم يدل على حصول العقاب بتركه فلم
نقل به مع قطع النظر عن ذلك لا نقول ولا اقل من الشك في العموم ويكفي فلا يضرنا ورود الخبر الضعيف على الوجوب
لعدم دليل على حجيته فيه فاندفع ما قيل ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق بينهما والاكتفاء فيه
بالضعاف ولو قيل النسبة بين النصوص والاية عموم من وجه فان خبر الثواب اعم من خبر الفاسق وخبر الفاسق اعم
من خبر الثواب مع قطعية سند الاية وتايدها بالاصل قلنا المراد منه تعالى في الاية بالتبين لعدم طرو الندامة وظاهر ان ما
دلت على عدم الندامة فيما دلت على الثواب فيخرج عن عنوان حكم الاية لا عن الارادة فلا يكون تخصيصا حتى يسئل
عن الترجيح على ان سوق الاخبار ان خلاف الواقع في الاخبار بالثواب لا يؤثر في الواقع والمتعارف في حصول ذلك
وتحققه بالفسق فلا يحتاج الى التبين فالنسبة عموم وخصوص مطلق فلا اعتبار في تخصيص القطعي بالظني مع انه
يمكن ان يقال ان المطلوب من الاية على الظاهر الاحتراز عن الكذب وفيها صرح بحصول الثواب معه فلا منافاة هنا
ولو اغمضنا عن الجميع نقول الرجحان في جانب الاخبار لتايدها بالشهرة التامة وادلة حسن الاحتياط من العقل والنقل
وجلب المنفعة ودفع مفسدتها المحتملة والخروج عن الشبهة والاجماعات الاتية مع اقوائيتها في كشف الارادة من قطعية
السند ولو ايدت بالاصل فلا حاجة على اي تقدير الى ان يجاب بان الاية تدل على عدم العمل بقول الفاسق بدون التبين
والعمل به فيما نحن فيه بعد ورود الروايات ليس عملا بلا تبين فلم تخصص الاية بها بل بسبب وروده خرجت الاخبار
الضعيفة الواردة في الاداب عن عنوانها حتى يقال ان التبين انما هو لاستعلام الصدق ولم يثبت من ذلك و
يجاب بان وجوب التبين انما هو لعدم حصول الندامة بتركه لم يجب كما هو مقتضى العلة المنصوصة
وبعد ورود الروايات لا ندامة في العمل بلا تبين فالمراد بالتبين في الجزاء ما يؤدي مؤداه ويقوم مقامه فيخرج عن
عنوان الاية كما ذكره مع ان فيه بعد ما يظهر بادنى التفات ان العلة المنصوصة لو صارت مدار الامر بالتبين لم يتم
الاحكام الا ما اندر وبه يخرج الاية عن النزاع اصلا ومن جميع ما مر يتبين ظهور فساد جعل الاية خاصا مطلقا
لاختصاصها بخبر الفاسق والاخبار عاما كذلك لاعميتها منه ومن خبر العادل فيقدم الاول ولو قيل من بعضها يستفاد
انه ورد فيما كان حسن العمل وخيريته ظاهرا من الخارج كخبر صفوان وحمل المطلق على المقيد يفيد الاتحاد فلا يتم ما
نحن فيه قلنا من شرط الحمل اتحاد الموجب مع التنافي وهو منفي هنا مع ان في سنده شيئا فلا حاجة الى ان يقال
الخيرية والحسن يحصلان من الامر في الخبر الضعيف حتى يمنع من علم مداره ويورد بلزوم الدور وان امكن دفعه ثانيا
بان الخيرية باعثة على الامر والامر كاشف عنها فالخيرية مدلول الامر لا معلوله والامر علة للعلم بها لا لنفسها هذا
وقد قال الشهيد واحاديث الفضايل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي عد مجمعا عليه بين الفريقين
والعاملي بعد نقل الاخبار عدها سبب تسامح الاصحاب والبهائي بعد نقل بعضها هذا هو سبب تساهل فقهائنا
في البحث عن دلائل السنن والمقدس الاجماع والاخبار من الخاصة والعامة المنقولان في حصول ثواب لعامل عمل

بما روي عنه وان لم يكن كما روي من جهة اخرى واختصاصها كبعض الاخبار بما روي عن النبي ص لا يضر لعدم الفرق
بينه وبين ما روي عن اهل البيت ع ولو قيل غاية ما يحصل بما مر الظن بالحكم وكفايته في الاصول مع كثرة الاراء فيه ظن
لا ينتهي الى العلم قلنا قد سمعت مرارا ان المقصود من اعتبار العلم ان كان من دون واسطة فغير ممكن بل باطل قطعا
وان كان المقصود حصوله ولو بواسطة فحاصل بما مر بدون واسطة ولو في الجملة ولا قائل بالفصل في الاكثر
مع ان اكثر مطالب الاصول لا يتم الا بالظن على انه يمكن جعله من الاحكام الفرعية باختلاف الحيثية فينقطع الخلاف
راسا هذا فما قاله العلامة في موضعين من المنتهى والسيد في المدارك ان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل الشرعي
كسائر الاحكام الشرعية ورد الاخير وما قيل ان ادلة السنن يتسامح بها ما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه وعجيب
يأتي مثله في الكراهة وما لها من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج ما خرج وبقي الباقي وما دل على شرائط
حجية خبر الواحد كآية النبأ مردود بما مر مع ظهور رجوعهما ولولاه لكان القول به شاذا مع احتمال عدم المخالفة من الاول
وللجماعة كلمات اجبنا عنها فلا حاجة الى الاعادة **تنبيهات الاول** ان ما مر لا يجعل الشيء مكروها بمعنى كونه منهيا
عنه بالنهي التنزيهي لعدم شمول شيء مما مر له نعم يثبت بما مر الكراهة بمعنى رجحان تركه فيكون مثابا في تركه فلو ارتكبه
لم يأت بالمنهي عنه بالنهي التنزيهي **الثاني** ان ما حصل الظن بعدم استحبابه او كراهته هل يدخل في المتنازع فيه مقتضى
بعض ما مر كالاحتياط والخروج عن الشبهة نعم وان كان ظنه حجة ولا ينافي قيامه مقام العلم لعدم المنافاة لكن لا يعم
الاخبار ولذا ترى الاصحاب يحتاطون فيما كان المظنون عندهم والمفتى به خلافه **الثالث** قال بعض الافاضل ان بعض
الاصحاب يرجحون في المندوبات الاخبار المخالفين ورواياتهم ويذكرونها في كتبهم وهو لا يخلو من اشكال لورود
النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وعبادة
مبتدعة لم يعهد مثلها في الاخبار المعتبرة ويرد عليه ان النهي في الاخبار للعمل وهنا لا نعمل بها بل المقصود من ايراد
اخبارهم حصول احتمال في رجحان شيء خال عن احتمال الحرمة فان حصل لم يمنع النهي المذكور عن العمل به والا لم يصح العمل
ولو بضعاف اخبارنا لعدم شمول شيء مما مر له كما ان ما دل من الاخبار على الهيئة المخترعة والعبادة المبتدعة لم يصح
العمل به وان كان الاخبار من طريقنا لاحتمال الحرمة وعدم شمول شيء مما مر له حتى النصوص الدالة على التسامح لانه
الا ان مجرد عدم معهودية مثلها من الاخبار لا يكفي اذا صارت معهودة بالاجماع نقلا او تحصيلا مثلا فتدبر **الرابع**
انه زاد في الرعاية ونقد الاصول وغيرهما على فضائل الاعمال القصص والمواعظ وهو يتم لو رجع الاجزاء الى الاول
كما لو استلزمت ترغيبا الى الطاعات او ترهيبا عن السيئات ونحوه فتدخل في عموم المعاونة على البر والتقوى والا فلا
كما لو كان القصة متعلقة باحوال الرجال واحكام الاراضي ونحوهما فلا تكون حجة اذا لم يفد الظن واما نقل الروايات
المتعلقة بها فالكلام في جوازه كما لو كانت في الوجوب والحرمة واما الاخبار الضعاف في تعزية سيد الشهداء فينتفع بها
لو ثبت رجحان البكاء والابكاء مطلقا **الخامس** هل يجوز التسامح للعامي الحق لعدم الآن يصير الحكم عليا عنده ببعض
ما مر **السادس** الحق عدم لزوم التقليد خصوصا فيما يقبل التسامح اذا علم كونها منه بل يجوز له الرجوع فيها الى غير من
جاز له الرجوع اليه في سائر الاحكام كفتاوى الاموات وقول الوعاظ وان لم يعلم عدالتهم ومنها استحباب الادعية
والزيارات والتعقيبات وسور القرآن وآياته والصلوات المندوبة اذا كانت ركعتين في غير اوقات الفرائض لكن لا

يكون

وبعبارة اخرى النهي لما لم يكن جهة لا يثبت
به كراهة الفعل والثواب انما يتصور في
الترك فالترك راجح وهو يستلزم مرجوحية
الفعل وهو اعم من الكراهة على ان في
استلزام ذلك اياها منعا فتدبر
نعم يمكن ان يقال بحجية الاحتمال في الحكم
كما يحكم العقل بالحسن ويستلزمه الحكم
بالاستحباب شرعا فكذلك احتمال
الضرر يوجب الحكم بكونه منهيا عنه
عقلا تنزيها وهو يستلزم كراهته
شرعا الا ترى ان الشارع
ما يعلل الكراهة باحتمال الضرر كالوضوء بالماء
والوقوع في الحمام وكراهة ...
المشمس بالبرص وموت الناس
الاكفان ...
وكراهة الصرف باحتمال الوقوع
في الربا الى غير ذلك وهو وجه
اخرى منه

لا يكون عليه قضاء لنفسه بل كلما لا يحتمل الحرمة والحرام الكراهة يحتمل الاستحباب **السابع** لا فرق في التسامح بين العبادات
والعقود والايقاعات والاحكام ولا بين انفسها واجزائها وشروطها ولا بين ما في خلالها وخارجها الا ما يتأتى شرعية
شيء منها فلا يجوز **الثامن** من لم يثبت بالنصوص رجحان كل ما يثبت بما مر من الادلة ورجحان ما جعل حكمه بالمرة وما لم
يثبت شرعيته ما لم يكن له معارض مع ثبوت شرعية نوع العمل لحجيتها شرعا وشمولها للجميع بخلاف غيرها فانها لا تثبت الا من
الاحتمال مرجوحيتها بل حرمتها فلا احتياط ولا جلب نفع خاليا عن احتمال الضرر ولا الخروج عن الشبهة لغير المحتمل مثله
واما ما كان تحت ادلة الحرمة والكراهة الذاتيين فلا يثبت بشيء مما مر بل حاله حال الوجوب والحرمة بل ما كان مخالفا لها
للقاعدة الشرعية كذلك لعدم شمولها له اما غير النصوص فظاهر واما هي فانها ظاهرة فيما ثبت شرعية نوع العمل والرواية
انه يثاب على فعله وهو ليس كذلك فكن على بصيرة حتى لا يختلط الامر عليك في جميع الاقسام **التاسع** اختلف الاصحاب
فيما اذا تعارض الجرح والتعديل على اقوال ثالثها الجمع ان امكن فتقديم الجارح كما لو اطلقا او اطلق المعدل وذكر الجارح
السبب من دون تناف او ذكراه من دونه كان نفاه المعدل ظنا والاول يتنافيا بذكر السبب وتعينه يقينا فالترجيح
ان حصل والا فالوقف وهو لجماعة منهم العلامة والآمدي والفخري والحاجبيان وهو المعتمد ورابعها العمل بالترجيح
ان حصل والا فالوقف وهو للبهائي وبعض من تأخر عنه كما عن جمال الدين بن طاوس والعلامة في صحة لنا بعد ما
عرفت من ان ما حصل من الجرح والتعديل في كلماتهم مما حصل لهم بالاجتهاد وليس من الشهادة والخبر في الاعم الاغلب
عليه المدار فيما يتفرع في الشريعة ولا يتفرع تزكية عليه فانها لو حصلت انما تكون نادرة ويكفي لحجيته انه يحصل به كونهم
الخبر مظنون الصدور والمدار في حجيته عليه غالبا وهو الذي يتفرع في تمام الفقه كما انه على تقدير الظن بالفسق لا دليل
على قبول خبره مع انه يمكن ان يقال ان طريقنا العلم او الظن الخاص في احوال الرواة ان اعتبر فغير مقدور بل يستلزم
البناء عليه الخروج عن الدين راسا فيتعين اعتباره وهو لا يستلزم عموم حجية الظن كما مر وعلى هذا ينبغي ان يكون
مدار الامر هنا انه لا يخلو اما ان يطلقا او يذكرا السبب بما يتنافيان علما او ظنا او مختلفا او بما لا يتنافيان او يذكر الجارح
السبب دون المعدل فعلى غير الثاني لما كان الغالب الفسق يرجح بقول الجارح على ان كشف التعديل في الغالب على
ما يمكن حصول الاشتباه فيه اكثر مما يكشف عن الفسق فان اسبابه الظواهر وهي لا تفيد العلم بل حصول العلم فيه متعذر
غالبا بخلاف ما يكشف عن الفسق فانها امور خاصة يمكن حصول العلم منها كثيرا فالظن في جانب الجارح مع التساوي
فيقدم وعد منه قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف وفيه نظر فان الضعف في
كلامهم لا يفيد الفسق وان ذكر المعدل السبب فظاهر انه لا يكشف عن العدالة غالبا فان شيئا خاصا لا يكشف
عنها عادة فالمدار ليس عليه في الحقيقة بخلاف الجارح فان السبب الخاص يمكن افادته الفسق بل هو الكثير الشايع
فذكر السبب من المعدل غالبا لا ينفع نعم ينفع فيما يتحقق التنافي لكن لا لاثبات العدالة بل لرد سبب الفسق وما ذكرنا
لا ينافي تقديم المعدل بالترجيح لو حصل كما اذا كان اكثر او اعلم باحوال الرجال او كان الجارح مفرطا في الجرح الى غير ذلك
فان بذلك يضعف اطلاع الجارح بما لم يطلع عليه المعدل والظن الحاصل منه ولا سيما في الاجتهاديات فان اسباب
الاطلاع غالبا متساوية للمتساويين فاذا صار كذلك امكن حصول قوة الظن في جانب المعدل بالترجيح او اسلم ولذا نجد
من انفسنا الظن بالعدالة مع كثرة المعدل وقلة الجارح احيانا وبذلك يبين عدم المخالفة بين عمل العلامة في الخلاصة

واختاره فی النهایة نعم ماذکره فیها من انه اذا زاد علی عدد الجارح لا یصح لما مر واما فی الثانی فیتعین الرجوع الی
المرجحات لفرض کونه من باب تعارض النصین اذ احدهما حکم فی وقت معین علیه بشیء والاخر بضده مثلا وکما اذا کان
مثله ولو قیل الشیخ والنجاشی مثلا اسبابهما فی الجرح والتعدیل متساویة غالبا فلو اختلفا احتمل اشتباه احدهما
من جهة اخری قلنا الغالب فی ارباب الخبرة والبصیرة فی معرفتهم الصحة والالم یعد کلامهم الظن فی ذلک فالظاهر
اطلاع الجارح علی ما لم یطلع علیه المعدل فهو اعرف من غیره من حیث هو واستدل للاطلاق بان فی تقدیم الجرح جمعا
للجرح والتعدیل فان غایة قول المعدل انه لم یعلم فسقا ولم یظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا یتصور والجارح
یقول انا علمت فسقه کان الجارح کاذبا ولو حکمنا بفسقه کانا صادقین فیما اخبرا به والجمع اولی بما امکن لان
تکذیب العدل خلاف الظاهر وفیه ان ماذکره یتم ما لو ذکر الجارح السبب واطلق المعدل وغیره بیانه انه لا یخلو
اما ان یعین الجارح السبب او لا بل یطلق وعلی الاول اما ان یثبته ظنا او علما وعلی التقدیرین اما ان ینفیه المعدل
کما اثبته او بالاختلاف والاصل الی الترجیح فیما اذا نفاه المعدل یقینا واثبته الجارح مثله وایضا ظن العدالة لا یترتب
علی ما ترتب علیه لانه یصدق دفع التنافی لابان جمیع ما اشتمل علیه کلام المعدل والاظهر ان المعدل عدله ولا
اقل من الظن به وقوله اذ الظن بالعدم لا یتصور غیر متصور فانه ربما یتصور بالحدس قطعا غایة الامر الغالب خلافه
وایضا قد عرفت ان المتداول من الجرح والتعدیل فی کلامهم انما هو بالاجتهاد فلو حکمنا بای من الطرفین لم یلزم کذب
لا لکونهما معذورین بل لانهما لما اخبرا عن ظنهما والمفروض حصول الظن لهما بما اخبراه فلا کذب فما ذکره من ان
الجارح یقول انا علمت فسقه غیر متصور فی کلام الجارحین غالبا لما سمعت من ان جرحهم من باب الظنون الاجتهادیة
فلا یصح ادعاء العلم منهم فهذا الدلیل لا یتم علی المختار من کون الجرح من باب الظنون الاجتهادیة الا بتغییر نعم یصح علی
القول بکونه من باب الخبر او الشهادة واما ما فی المعالم من انه اذا تعارض الجرح والتعدیل قال اکثر الناس بتقدیم
الجرح لان فیه جمعا بینهما اذ غایة قول المعدل انه لم یعلم فسقا والجارح یقول انا علمته فلو حکمنا بعدالته کان الجارح
کاذبا واذا حکمنا بفسقه کانا صادقین والجمع اولی ما امکن وهذه الحجة مدخولة فانه علی مذهبه من کونهما من باب
الشهادة لا اعتبار علیه فان الفسق علی کما ذکر واما العدالة فان الظاهر یمکن فیها العلم عادة فیکفی فیها الظن مطلقا فاذا
تعارضا قدم العلم علی الظن نعم لا یتم ماذکره فیما عین الجارح السبب ونفاه المعدل بطریق یقینی ولعله غیر داخل فی
اطلاق کلامهم فانه امر غیر متعارف فانه لم یتحقق مثله فی جرح ارباب الرجال ومع ذلک لا یمکن ان یقول احد بتقدیم
الجرح او التعدیل فکیف یصح تجویز تقدیم الجرح لاکثر الناس بذلک مع ان فیهم الفضلاء والفحول وبذلک یمکن
نفی القول بالاطلاق من الجانبین ویرشد ملاحظة تعلیلات المطلقین ومنهم المحقق فی المعارج الا ان یقال
تقدیم احدهما علی الاخر فیما یکون التعارض من باب التعارض النصین لاجل کون احدهما مقدما علی الاخر وکون
الاصل الفسق والعدالة وان کان فیه نظر هنا والاولی ان یبدل الجمع اولی ما امکن بقوله فلا تعارض وکان
اختیاره من باب المشاکلة او کان العنوان من یری التعارض ویقول بالترجیح وان کان فیه شیء باقی وبعضهم فیه غیرهم
ومثله غیر عزیز واما بیان مدخولیة الحجة بانها اما لا تجری فیما اذا قال کل واحد منهما انا علمته فیما عین السبب و
نفاه المعدل بطریق یقینی واما لان المعدل یقول انا علمت الملکة والجارح یقول انا علمت انتفاءها واما لانه لا

لا دلیل علی اعتبار مثل هذا الرجحان فیرد علیه ما مر مع ما یرد علی الاخیر من ظهور حجیته فان بناء التقدیم
استقر علی عدم التنافی بین الکلامین فان تم فالکلام علیه والا لا یرد علیه ما ذکره علی انه ینبغی المعاملة
الترجیح فی بحثها علی الظنون الاجتهادیة ویلزمه اعتبارها هنا وما مر فیها علی انه لا معنی لها الا صناف ولا صنایل
من اعتبرها فانه یلزمه اعتبارها هنا بالفحوی کما هو ظاهر واما اولویة الجمع ما امکن وان کان بالمعنی المراد هنا
فیرادیه اما امکن عرفا فیصح من دون اشکال فیکون المراد لزوم حمل الکلام علی ما هو المفهوم عرفا والمظنون منه
وبذلک یندرج فی الظواهر فلا یرد کلاما ان اذا صدرا ممن یکون کلامه حجة ولا یطلب المرجع الا بعد العجز عن جمعهما
عرفا بما یتمان بنفسهما کما لو کان بینهما عموم مطلق او اطلاق وتقیید مع اجتماع شرائطهما وما مر بان ما لفرا
الاخیر واما اله فان البناء علی الظن وانما یحصل من قول من له الاکثریة والاعدلیة والاورعیة وغیرها و
غایة الامر مما یتنازع فیه معارضة الظاهر مع النص فان الجرح فی حکم النص والتعدیل فی حکم الظاهر هذا فیما
صرح بالسبب والا فالقول هو طرح ضعیفا ومجروح ایضا ظاهر والظاهر قد یقدم علی النص بسبب المرجحات کما فی
باب التخصیص والجواب ان البناء علی الظن وان کان حقا ویحصل من له تلک المرجحات ولکن الکلام هنا فی
انه هل یحصل الترجیح من قول الجارح بدونها مع تساویهما فیها ولم ینفع مع ان الکلام لا یتم بدونه علی ان
الحق ذلک فان بناء التعدیل علی ای تقدیر علی ما یحصل الاشتباه فیه اکثر فان بناءها علی استقراء ظواهر
الاحوال بخلاف ما یحصل منه الجرح فانها اقوی دلالة علیه مما یدل علی العدالة نعم لا فرق بین تصریح الجارح
بالسبب وعدمه فاذا کان الجارح والمعدل متساویین یحصل الظن بمطابقة الواقع فی الاول اکثر مما یحصل من الثانی
اذا لم یتعارضا واذا تعارضا فالظن فی جانب الاول ولا ینافی ما ذکرنا من تقدیم قول المعدل باعتبار امر
خارج ولم یکن فیه فلا یصح ان الظاهر قد یقدم علی النص بسبب المرجحات ونظیرها هنا علی ما فی التخصیص لا یصح
یحسن اذ العام والخاص هناک من واحد وهنا من اثنین نحو الاول لو قلنا یکشف الخاص عن ارادة غیره فی
العام لا یصح فی الثانی فان الکلامین فیه عن اثنین ولا یکشف احدهما عن اعتقاد الاخر کما لا ملازمة بخلافه نعم
یمکن تقویة الضعیف بالخارج فانه اذا کثر المعدل بعد عدم اطلاعهم علی سبب الجرح فیه یقوی من الاقوی بنفسه
کما ان فی العام والخاص ربما یتحقق ذلک کما لو اعتضد العام بالشهرة او عدم الخلاف وبهذا یبطل قول من ینکر
تقدیم قول المعدل بالمرجح مطلقا وهو غیر ما نص بصدده ویتفرع علیه تقدیم قول الاکثر او الاضبط او الاعلم
باحوال الرجال فی التعدیل علی الجارح کتقدیم قول النجاشی علی قول ابن الغضائری فی الجرح وکیف مع اکثریة الاول
وهو شایع فی محله ووجهه کما مر ان المظنون ان المعدل اطلع علی الجرح ولم یلتفت به او عرض عدم القدح مع
اعلمیته او اکثریته الی غیر ذلک ولو قال بذلک قائل مع تساویهما لم یأت بشیء عجیب الا ان الظاهر خلافه فانه یتفق
الغفلة کثیرا من المتماثلین فی مثله الا تری ان العلامة وثق حمزة بن بزیع فی الخلاصة مع انه لم یوثقه احد وقد
ظننا اشتباهه بما فی ترجمة محمد بن اسماعیل بل جعل ذلک بعضهم من اوهام فی باب التزکیة وعزا بهاء و
الشهید الثانی وثق فی الرعایة عمر بن حنظلة قائلا ان الاصحاب لم ینص علیه بتعدیل ولا جرح ولکنی حققت توثیقه
من محل اخر مع انا ظننا اشتباهه بل قال ابنه بعد ذکر مستنده فعلقه به فی هذا الحکم مع ما علم من انفراده به

غريب ولولا الوقوف على هذا لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذه الجملة وجعله من عجيب ما اتفق له وقد سبق بزيادة وقال في المسالك ان داود الرقي فيه كلام وتوثيقه ارجح كما حققت في فنه والذي حققه هو في فوائد الخلاصة تضعيفه لا توثيقه وقال ابنه ليس له في الفن سواه الى غير ذلك **تنبيهات**
الاول ان الجرح والتعديل لا يكون حجة الا بعد الفحص نظرا الى العلم بمعارضهما كثيرا كما مر في العام والخاص بل الادلة الشرعية جميعا بخلاف الجرح والتعديل في المرافعات وامثالها ومثلها الخطابات الشفاهية والجمع للجمع نظيرها سبق **الثاني** ان اجتماع التعديل وفساد المذهب في شخص لا يصير ان سببا لجعله موثقا لما مر من انه اذا لم يحصل مرجح قدم الجرح فلو قلنا بانصراف اطلاق الفسق الى فساد المذهب لم يمكن اجتماعه واما لو قلنا بعدمه فلا معارضة بينهما لو عدله من كان فاسد المذهب وعدله المفيد في ارشاده فان ظهور الامامية من توثيقه محل شك واما اذا عبر عن التعديل بما يفيد كونه اماميا كما في كلام مثل الشيخ والنجاشي متعارضان في الامامية والحكم بفساد المذهب مقدم عليه لما مر الا ان يرجح المعدل فيقدم فيصير عادلا اماميا **الثالث** ان الظاهر اضبطية النجاشي من الكشي والشيخ وهم اضبط من ابن الغضائري في الجرح وهو مفرط فيه دون التعديل بل لا يبعد الاعتداد بتعديله اقوى من جرحه لذلك **الرابع** اذا عدل المعدل في وقت وجرحه اخر فاخر يكون كل وقتا قاحجة
اشارة اختلفوا في المرسل صورة وحكما اما الاول فجعله جماعة كالعلامة وتلميذه والامدي والغزالي وغيرهم قول العدل الذي لم يلق الرسول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا الا ان الاول والرابع جعلا منه قول من لم يلق الصحابي قال كذا والحاجبي جعله قول غير الصحابي ذلك من دون تقييد بالعدل وقيده بالعضدي وجعل الاسنوي هذا اصطلاح جمهور المحدثين والاول اصطلاح الاصوليين وهو اعم من كون العدل تابعيا او غيره ومنهم من عدل عن التقييد بان المرسل من الصحابي لم يقع في قبوله خلاف معللا بان الصحابي لم يجزم بالاسناد اليه ما لم يكن المروي عنه عدلا بالاتفاق وفيهما نظر وجعله جماعة منهم الشهيدان وابن ثانيهما والكاظمي وغيرهم ما رواه عن المعصوم من لم يلقه سواء ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل وعن بعض اصحابنا ومنهم من جعل هذا معناه العام وهو المشهور عندنا وقال وقد يختص بعدم ذكر الواسطة ومنهم من جعل هذا هو الاشهر عند الجمهور ويرد على الاولين عدم اختصاصه عندنا بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بل يعمها وما رواه عن الائمة كما ان تخصيصه بترك الواسطة راسا لا وجه له وعلى الاول عدم عموم الحديث المحكي عن غير المعصوم عند اصحابنا اجمع كما هو ظاهر البهائي في موضع اخر بل صرح ثالث ملا بعده المرسل فانه قسم منه نعم جعله فالرعاية اعم وحكى الاول في موضع الاختصاص عن بعض المحدثين وعلى الحاجبي ان اختصاصه بقول غير العدل الصحابي لا وجه له بل يعمه وما رواه الصحابي بواسطة اخرى كما ينبغي ان يكون المقول اعم من القول والفعل والتقرير وما يتعلق بالاحكام وغيرها وان كان خارجا عما كان فيه والمراد بعدم التلاقي عدم التلاقي في ذلك الحديث وبمن لم يلقه اعم من الرجل والمراة والخنثى وبالواسطة اعم من الواحد والاكثر وبالترك المتروك في غير الاول مطلقا فيعم المنقطع والمقطوع والمفصل وبالعدل اعم من التابعي وتابع التابعي ومن الاواخر من انكر ان يكون الرواية عن بعض اصحابنا من المرسل معللا بان في ذلك شهادة منه لا محالة لتلك الطبقة بالثقة والجلالة وصحة الحديث وجهالة الاسم و

والنسب هنا لا مما لا يوجب حكم الارسال ولا يثلم في صحة الاسناد اصلا وقال المنازع المشاح في ذلك كما ابن لاج وفيه نظر فان ما ذكره لا يقتضي خروجه عن الارسال والا لزم على من يجعل رواية العدل تعديلا ان لا يتحقق الارسال بترك الواسطة وهو خلاف الاتفاق وايضا يلزم الخروج عن الارسال اذا ارسله من لا يرسل الا عن ثقة وهو ايضا كذلك مع ان من عد ذلك منه جماعة منهم الشهيدان وابن ثانيهما والكاظمي وغيرهم واما الثاني ففيه اقوال اولها عدم الحجية مطلقا وهو للجمع منهم الشهيدان وابن ثانيهما وثانيها نعم كذلك كما عن البرهين وثالثها ان كان ممن لا يروي الا عن ثقة فنعم والا فلا وهو لثلة وهو المعتمد ورابعها ذلك بزيادة وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة وهو للشيخ على ما حكاه المحقق ولكن كلامه في العدة يرجع الى الثالث الا ان يلاحظ كلامه في بحث حجية خبر العدل الواحد فيلزمه الحجية اذا انفرد اذا كان في كتب اصحابنا واصولهم ويمكن حمل كلامه هنا على غيرها فيهما ولا ثمرة وخامسها انه لا يقبل الا ان يسنده غيره او يرسله وعلم ان شيوخهما مختلفة او يعضده قول الصحابي واكثر اهل العلم او يعلم انه لا يرسل الا عن عدل او يكون صحابيا او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره وهو يحكى عن الشافعي الا ان الاكثر اسقطوا الاخيرين وسادسها نعم ان كان من ائمة النقل والا فلا وهو للحاجبين وسابعها التوقف وهو للعابدي **لنا** على العدم الاصول وعدم الدليل على قبول خبر لا يعرف حال راويه اصلا واستدل لا بان عدالة الاصل بجهولة فلا يقبل روايته وجهالة عين الراوي اكد من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ومنه ولا يقبل خبره ففي الاول اولى وبانه من شرط قبول الرواية العدالة والمرسل لا يعرف عدالة راويه ولو جاز العمل به لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ولجاز ان يعمل في عصرنا بقول من قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وهو ممتنع ولو قال اخبرني ما لا احصيهم عددا لم يقبل ولو في التواتر ففي الاحاد اولى ويرد على الثلثة الاول عدم اشتراط العدالة في قبول الرواية بل يقبل بالثبت ايضا وفي المرسل يمكن تحققه فلا يتم العموم وعلى الرابع عدم انحصار الفائدة في الحجية كما هو ظاهر وعلى الخامس انه لا امتناع في القبول بل يقبل مع ظهور مطابقته للواقع كان يكون عادته عدم الارسال الا الى الصحيح الى غير ذلك وعلى السادس انه قياس ومع الفارق على ان فيه للكلام مجالا واما على القبول فلانه من طرق حجية الخبر الثبت ولو ظنا بل هو الطريق المعروف عند الطائفة ولولا ذلك لم يتحقق لنا فقه بل نعلم ان ذلك ليس مذهبنا وطريقتنا بل ولا مذهب احد من اهل الاسلام فلو علم من حال الراوي او ظن انه لا يرسل الا عن ثقة او اخبر عنه ذلك عدل ومن يعتمد على قوله كابن ابي عمير كان نوع تثبت في خبره فلو اكتفينا بالتثبت الظني كما نصرناه اكتفينا به وقال الشيخ سوت الطائفة بين مايرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردت عن رواية غيرهم وعدهم وغيرهم الكشي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقال النجاشي في ترجمة ابن ابي عمير قيل ان اخته دفنت كتبه في حال استتاره وكونه في الحبس اربع سنين فهلكت الكتب وقيل بل تركها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه ومما كان سلف له في ايدي الناس فلهذا كان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وعن العلامة والشهيد وغيرهما من لا يرسل الا عن ثقة وقال

بعض اجلة الاواخر ان مراسيله فى حكم المسانيد عند الفقهاء لولم يكن اقوى عند القدماء فلو قيل ماذكر من العلة
لا يقتضى السكون الى مراسيله قلنا هب ولكن لا يلزم منه بطلان نقله الظاهر فى اتفاق اصحابنا على العمل بمراسيله
ولو قيل بتعديل المعدل باعتقاده غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلم فالم يبينه لا يندفع هذا الاحتمال قلنا
لا ريب فى حصول الظن من كلامه مع ذلك وهو المطرد فى كلام اهل الخبرة والبصيرة الا ترى ان الطبيب الحاذق لو عالج
بشئ حصل الظن من قوله مع احتمال الاشتباه فيكون هذا نوع تثبت فيكفى ولو قيل من رجال ابن ابى عمير من طعن
الاصحاب فيه واذا ارسل يحتمل ان يكون احدهم قلنا لا يقدح لا لان المنقول عدم ارساله عنه لا عدم روايته عنه اذ
الشيخ جمع بينهما بل لان المظنون ندرته وقلته جدا فلا ينافى حصول الظن منه فيكفى فلا يرد انا نعلم بعد الة الواسطة
ان كان مستندا الى اخبار الراوى بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وان كان مستنده
الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه
فان المستند حصول الظن من قوله لكونه من اهل الخبرة ويفيد نوع تثبت لا من حيث الشهادة او الخبر وفيه الكفاية
ومما مر بان ضعف القول الاول من ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوى وهى منتفية فى موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره
ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح
لا يعلم وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يوجب القبول مع مامر منا فى عدم انحصار حجية الخبر فى خبر العدل
وللثانى وجوه اجودها انه لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا فلا يقبل المعنعنات وان رواية العدل عن
الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافى ذلك
وان اسناد الخبر الى الرسول ص مثلا يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله
والجواب عن الاول منع الملازمة ان اراد من الجواز مجرد الاحتمال ولو كان مرجوحا اذ ظهور الاتصال يكفى فى القبول
لاندراجه فى الظواهر العرفية فيكون مستساغا فلا ملازمة وان اراد منه الاحتمال المساوى او الاقوى فمسلم ولكن
المعنعنات ليست منه بل لم يعد ما منه احد من المحدثين ولا غيرهم بل الاسناد بمحضرهما بل استقر من الجميع معاملة
المسانيد معها ولا ريب فى ظهورهما فيها وارادة غير ذلك من دون قرينة تدليس فشرائط الحجية اجتمعت فيها بخلاف
مطلق المرسل فانه ليس كذلك اما عند من اعتبر العدالة فظاهر واما عندنا فلعدم ثبوت الظن بصدق مطلقه ولما
لو اقترن بما يفيده فقبلناه واجيب بان المقتضى للعمل بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوى قال فلان عن فلان مع طول
صحبته كان امارة على انه سمعه منه ومتى لم يعلم صحبته لم يقبل حديثه وفيه نظر وعن الثانى ما اشتهر وشاع وذاع
حتى قرع الاسماع ان العدل يروى عن مثله وغيره حتى قال الصدوق فى مفتتح كتابه ما قال وطعن ارباب الرجال
فى جماعة بذلك من دون قدح فى عدالتهم مع انه لا يتم مطلقا لو قال عن رجل ومنه يبين عدم الفرق بين قول المرسل
قال ع وقوله عن رجل ونحوه مع انه كسابقه وعن الثالث منع الاقتضاء فان مفاد كلام الراوى السماع لا الواقع
كما بان مما مر واجاب بعض الاواخر بمنع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظنى الحاصل بمجرد اخبار
المسلم وقال ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكل على عدالة

الاصل

عدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به فى غاية
البعد كما هو الغالب فى الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخلو عن قوة سيما فى غير المواعظ والمندوبات والخطابية
فان العدل لا ينسب الى المعصوم فى مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد
الظن وفيه ان الانصاف عدم افادة الظن من رواية الراوى بمجرد الرواية فى كتابه ولو كان مستند العدم ظهور قصده
لامكان ان يكون مقصوده مطلق جمع الاخبار للتثبت والتبين كما يشهد كلام الصدوق فى اول كتابه بان ذلك هو
الطريقة المعروفة بين المحدثين فكيف بالمرسل فلا يدل كلامه على فوق السماع نعم لو كان فى مقام بيان الاحكام حصل
منه الظن ولو فى المندوبات الا انه خارج عما كنا فيه وللرابع على الجزء الاول ما مر وعلى الثانى على تقدير حجية
ان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فاجازة احدهما اجازة الاخر وهو
فرية بلا مرية فان كلماتهم بين ابديهما والقول بحجيته مطلقا منقطع عندنا بل ثلة منهم لا يقولون بحجية مراسيل من
لا يرسل الا عن ثقة ومنه يتضح حال الاجماع على حجيته مطلقا عندنا ومما مر يبين وجاهة ما مر عن الشافعى الاصولى
منها وهو ما يعضده قول الصحابى او يرسله الصحابى اما الاول فلان فى كل منها نوع تثبت الا ان بعضها خارج
عما كنا بصدده واما الثانى فلعدم حصول تثبت يفيد الظن بالصدق فيهما كما فى القول السادس لعدم الفرق فى الارسال
بين ائمة النقل وغيرهم بل بان مما مر فى غيرهما ذكرنا من الاقوال واما التوقف ففساده غنى عن البيان **تنبيهات**
الاول قد بان مما مر ان رواية العدل عن غيره لا يفيد العدالة **الثانى** ان الارسال من غير العدل خارج عن العنوان
عند من يشترط العدالة فان الكلام فى المرسل من حيث الارسال فاذا ارسل غير العدل لا يكون حجة عندهم واما عندنا
فاذا كان ممن ظن صدقه يأتى الكلام فى حجية مراسيله **الثالث** لا فرق فى حجية المرسل بين ما ارسل فى منع الاجماع
وغيره اذا اجمع فيها الشرائط وان كان محل خلاف بينهم **الرابع** ان رواية الراوى تارة بواسطة لا يقتضى ارسالها لو
رواها اخرى بدونها لشيوع الاسناد فى مثله وعدم منافاته للاتصال فظاهر سليم عن المعارض فيحكم باتصاله
الخامس المعنعنات محكومة بالاتصال للظهور الى ان يظهر خلافه فيكفى لعدم الدليل على حجية مثله الا اذا انحصر الواسطة
فيمن لا يقدح اشتمال السند عليه ويكفى فيه الظن لاندراجه فى مظنون الاتصال بمن لا يقدح فى الحجية فيندرج
فيما ابتنا حجيته من الاحاد واما لو علم الانحصار فلا اشكال ومثله تقديم بعض اجزاء السند على اخر والترديد بينه
وبين التبديل **السادس** لا فرق فى حجية المرسل بين ما كان الراوى لا يرسل الا عن ثقة علما او ظنا وغيره مما يفيد
التثبت مما قبلناه من الشافعى وغيره كارسال اهل اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وهم على ما ذكره الكشى اثنا عشر
رجلا لا ثمانية عشر فان ستة منهم لم يذكر فيهم ذلك بل وكلاما يستلزمه فان الحكم بالتصحيح يعم مسندهم ومرسلهم و
الحكم بالتصحيح نوع تثبت فيكفى فى حجيته بل حجية مرسل من جعله غيره من اهل الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم ولو كان
بدلا وان لم يعرف لكونه من اهل الخبرة والبصيرة قطعا فيفيد الظن وهم مثل عثمن بن عيسى وفضالة بن ايوب والحسن بن على
ابن فضال واما كون المقصود من هذا الكلام الاجماع على عدالة الجماعة بانفسهم ضعيف جدا ولا فرق فى مراسيلهم
بين اسقاط الواسطة وابهامه لشمول الاجماع لهما ومما مر يتضح الامر فيما لو قال عن العدل او العدلين او العدول
بل عن جماعة لحصول التثبت بكل منها **السابع** ان المراسيل المذكورة فى كتب الفاضلين لا تفيد الظن بالقبول لاحتماله

ان يكون من العامة ومقصودهما الرد عليهم بل في كتب غيرهم لاحتمال ان يكون مقصودهم من ذكره التأييد الثامن
ان المعلق اذا لم يعلم محذوفه لا يكون حجة كالمرسل باقسامه من المعضل والمقطوع بخلاف ما لو ظن او علم بكون الرواية
عن كتابه ويكون لا اقل مظنون الانتساب اليه ومثله المعلل والمدلس والمضطرب سندا بل الضعيف مط الا ان يؤيد
بالشهرة فانه نوع مثبت والموضوع والموقوف والمقطوع في الوقف لا ان الثلثة الاخيرة لا يمكن حجيتها بوجه فانها ليست
بقول المعصوم حتى يمكن اعتبارها بالمثبت بخلاف غيرها فان ذلك فيها ممكن منع على القول بعدم حجية الظن وحجية
الاخيرين للظن بكون مضمونهما ماخوذا من المعصوم ع ولا اجماع على فساد العمل به التاسع المضمر حجة فان الظاهر في
اخبارنا اذا اضمر ان الضمير راجع الى المعصوم ولا سيما من مثل زرارة وابن مسلم وعلي بن مهزيار ممن يعلم من ظاهر حاله انه
لا يسال شيئا من الاحكام الا من المعصوم ع على ان عادتهم ليست ان يذكروا للفتوى السند بل الغالب حذوه ثم
من تقطيع الاخبار كما هو ظاهر لمن اطلع على [illegible] الاصول والاخذ منها فالمدار في المرجع عرفا ولغة على الظهور و
الظاهر هنا من حال المضمر رجوع الضمير الى المعصوم فالظن الحاصل منه يرجع الى الظن الحاصل من الظواهر وهو حجة
من غير خلاف ولو من كان لا يتعدى عن الظنون الخاصة نعم في المنتهى احتمل في اضمار سماعة كون المضمر من الفقهاء وفيه
بعد ولا سيما من مثله العاشر اذا اسند الحديث راو وارسله اخر لا ينافي قبوله لعدم المنافاة بل حكى العلامة على
قبوله الاجماع في موضعين كما انه لو ارسله تارة واسنده اخرى لا ينافي قبول مسنده كذلك ومثله ما لو اوقفه راو
على الصحابي واسنده اخر الى المعصوم لما مر مع احتمال ان الصحابي افتى به مع علمه بانه خبر ولا فرق في الجميع بين تقدم
المسند وتاخره الحادي عشر اذا اوصل الخبر الى المعصوم تارة واوقفه اخرى على الصحابة فيفصل ما لو ارسله او اوقفه
مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بعد ذلك فبعد النسيان فيشكل قبول الثاني الا اذا امكن له التجدد او كان له كتاب
امكن رجوعه اليه فيقبل لعدم المنافاة الثاني عشر من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل لما مر الثالث عشر
قال في المعارج اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان
اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وفيه ان اشتراط قصد الامامية يؤذن بان اطلاقه
غير ظاهر فيه وليس كذلك مع انه لو كان كذلك ليس لكلامه محل في الاخبار كما هو ظاهر وان اخباره بمذهبه ليس
شهادة بانه من الامانة لكونه اعم ولا دلالة للعام على الخاص مع غلبة خلافها ومجرد عدم العلم بالفسق لا ينفع ولا اجاد
من تعجب منه ومن ثم عد جماعة ومنهم المعول من المرسل وحكوا عدم حجيته واعجب منه انكار بعض الاواخر كونه
مرسلا لما مر الرابع عشر لا فرق في المرسل بين ان يكون المرسل واحدا او اكثر للعموم الا ان يوجب كثرة المرسل
الاعتماد على المسكوت عنه علما او ظنا فيكون نوع مثبت فيكون حجة اشارة لا خلاف بيننا في جواز نقل الحديث بالمعنى
وهم مختلفون فاكثرهم وافقونا ومنهم من خص الجواز بالمرادف ومنهم من انكره مط ومنهم من خص المنع بالاخبار النبوية
لنا على جوازه شرعا الاصول والعمومات وعرفا القطع بعدم التخطئة مع اطلاع اهل العرف عليه وبان المقصود في التخاطب
المعاني لا الالفاظ وان المفهوم من الحكاية حكاية المعاني والمقاصد دون الالفاظ الا ترى انه لو اطلع احد بالفاظ
في حكاية وحكى الاخر بالمرادفات ونحوها لم يفهم منه مخالفته ولذا لا يصح تكذيبه ولا الحكم بالتنافي اذا سمع قضية واحدة

ذيلى

في مجالس عديدة من احد بالفاظ مغايرة مع اتحاد المقصود بل يصح الاستفهام من ان هذا لفظه او لا والشارع بناؤه
في المحاورات على طريقة العرف والعادة ولذا قص الله تعالى قصة واحدة بالفاظ مختلفة وايضا احاديث طويلة جدا
في اخبارنا واخبار اهل الاسلام ولم يقدح احد فيها بعدم الحجية نظرا الى بعد امكان نقل الفاظها جدا فتكون
مظنون المخالفة لفظا بل لم يقدح احد بظهوره فيما اختلف المتون مع وحدة الواقعة علما او ظنا ومنه حديث الغدير
وايضا الاستقراء والفحص الاكيد يفيد الجزم بشيوعه وعدم خلاف احد على احد ومنهم المعصوم فان احدا مع تمادي
ايام النبوة والوصاية لم ينقل ردعه لتصحيح سموعه مع انه لا يمكن بدونه اذا اعتبرنا وحدة الالفاظ هذا مع ان
مداومهم مع كثرتهم لم يمكن على ضبط الالفاظ ولم يخف مثله على المعصوم قطعا فيلزم ردعهم على انه ان كان مظنونا
لم ينبغي ان لا يسكت مثلهم عن مثله هذا وقد قال العلامة نعلم قطعا ان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولم يكرروا عليه
بل كلما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجة اليه بعد مدد متباعدة وذلك يوجب القطع بانهم لم ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى وهو
نقل اجماع الصحابة عليه بل يفيد العلم بتقرير النبي ص بل امتناع النقل باللفظ في الجميع عادة والكل حق والا لبلغ خلافه
الينا بالتواتر لعموم البلوى به ولو قيل خروج علي عليه السلام ظاهر عن ذلك فلا يكون حجة قلنا لو سلم امكن ان يقال يحصل
العلم باتفاق غيره برضاه ع لما مر على انه يجب ردعهم على علي ع ولو لم يقبلوا لزم اظهاره الى شيعته مع ان مثله لا
يخفى على مثله ولا اجاد من صرح بان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة ويمكن ان يزيد على
ما ذكره طريقة اصحاب الائمة فيصير الامر اظهر وان كان هذا حجة اخرى فيقال لو كانوا جميعا يكتبونها ويكررونها
في تلمذه سنة تقريبا لبلغ الينا بالضرورة فعلم بها انهم كانوا ينقلون بالمعنى ولو في البعض لامتناع بقاء الجميع ما
بالفاظها في اذهانهم على هذا التقدير فعلى هذا المتداول من اخبار اهل الاسلام المنقول بالمعنى فيدل على حجيته
مضافا الى ما مر ويأتي هنا ما دل على حجية خبر الواحد مما سبق فضلا عن الاخبار كما رواه الكليني في صحيح ابن مسلم
قال لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كان تريد معانيه فلا باس وعن داود بن فرقد بطريق
فيه ابن سنان قال لابي عبد الله ع اني اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فتعمد ذلك
قلت لا فقال تريد المعاني قلت نعم قال فلا باس والحلي عن السياري في المرفوع اليه قال اذا اصبت معنى حديثنا
فاعرب عنه بما شئت وقال بعضهم لا باس ان نقصت او زدت او قدمت او اخرت اذا اصبت المعنى وقال هؤلاء ياتون
بالحديث مستويا كما يسمعونه وانا ربما قدمنا واخرنا وزدنا ونقصنا فقال ذلك زخرف القول غرورا اذا اصبت المعنى
فلا باس وعن كتاب الاجازات عن مدينة العلم في المرفوع اليه ايضا قال له اسمع الحديث منك فلعلي لا ارويه
كما سمعته فقال ان اصبت فيه فلا باس انما هو بمنزلة تعال وهلم واقعد واجلس فان الحكم اما شرعي او لغوي فيكون
خبر الواحد فيه حجة مع صحة الاول وبطلانه لولا الاستفاضة [illegible] واستدل بان اللفظ غير مقصود لذاته وانما
المقصود المعنى واللفظ اداة في استعلامه فلا فرق بين الاتيان بذلك المعنى باي لفظ اتفق وفيه منع الملازمة فان
الكلام في ان مقتضى الاطلاق من الراوي هل الاتيان باللفظ او لا وما ذكره لا ينفيه وبان الصحابة نقلوا قضية واحدة
مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قبوله وفيه ان السكوت اعم لاحتمال
الخوف بل عدمه من حكايات الاحوال واحتمال التنبيه بما يدل عليه او علم السامع بقصده ويجري جواز النقل الى الحجية

ويرده ان النزاع في الاطلاق وهذا البعض منه غالبا اذ معلوم عدم كون السنة بالعجمية وبان ذلك هو الطريقة
المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا ومنه ان العلم بذلك من لدن ادم جزاف فان حال الغير معلوم
قطعا انه لا يحتاج في الاستناد الى هذا التعميم وللخالف النبوي المروي في الفريقين نضر الله من سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وان تجويزه ذلك يؤدي الى الاخلال بالمقصود فانا نقطع باختلاف
العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لم يتنبه له الاخر فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلثا ووقع
في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية والتجربة فانها دلت على ان المتاخر يستخرج
من فوائد الفاظ النبي ما لم يستنبطها المتقدم فجاز الاختلاف فجاز ان يتوهم المساواة وبينهما تفاوت لم يتفطن به
وان جزالة النبي قول تعبدنا باتباعه فلا يجوز تبديله بغيره كالقران واجزاء الاذان والتشهد والتكبير والجواب عن الاول
منع الدلالة على الشاذة بلفظه فان المخبر بالمعنى يصدق عليه انه اداها كما سمعها ولو سلم منعنا الدلالة على الوجوب
هنا مع ضعفه عندنا بل وعدمه ظاهرا واختلاف الفاظه جدا مع ظهور وحدة القضية والامدي استظهر وحدته
وقال والاصل عدم تكرره وهو لنا لا لهم ورد بان الاصل المذكور معارض باصالة عدم التغيير عن الراوي وبقاء ما
كان على ما كان ومنه غفلة وعلى تقدير ظهور الوحدة لا يصح للنافي التمسك به كما هو ظاهر وعن الثاني ان ما يلزمه
من الشرائط يرفع الاخلال ولو وقع من دون تقصير كان كغيره فليس عليه شيء ومنه يبين الكلام في الثالث وعن الرابع
بالمنع ومع ذلك مصادرة او قياس ومع الفارق وما سمعت بين ما في التفصيل بين المرادف وغيره بل بين النبوي
وغيره بعدما ياتي من الشرائط ثم الجواز مشروط وفاقا وليس مطلقا وان اوهم كلام جماعة خلافه حيث اطلقوا العنوان ولم
يشترطوا له شيئا كالامدي والحاجبين والبيضاوي فان من كلامهم يبين الاشتراط ولو في الجملة الا انهم اختلفوا
في تعداد شروطه فاعتبر المحقق ان لا تكون العبارة الثانية قاصرة عن معنى الاصل بل ناهضة بجميع فوائدها والعلامة
والفخر ان لا تكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وان تكون مساوية للاصل في الجلاء والخفاء معللا بان
الخطاب قد يقع بالمحكم والمتشابه لحكمة خفية فلا يجوز تغييرها عن وضعها وان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وفي المنية
اكتفى بغير الجزء الاخير معللا بان الشرط الاول يتضمن ذلك وفي المعالم زاد ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ و
اسقط الثالث والحق انه لا وجه لاعتبار المزيد فان ما اعتبره معتبر في موضوع الحكم فان النزاع في ان العارف بمواقع
الالفاظ هل يجوز له النقل بالمعنى او لا ولولاه لا يرد الخلاف فيه فلا يصلح هذا للشرطية واما ما اعتبره العلامة
فاعتباره اولى بل حسن فان مفادهما اشتراط افادة اصل المعنى وتساويهما في الجلاء والخفاء في الدلالة واعتبارهما لان
اما الاول فظاهر الا ان بعضهم جعله دليلا على انه لو افاد الحديث حكمين لا يجوز نقل احدهما والسكوت عن الاخر و
اورد عليه بان فيه تاملا لو لم يكن له مدخل في الاول وجعل لو هذا ظاهر العبارة وقبله معللا بانه جواز الاقتصار
ربما يصير سببا لطرح احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم عن الدين مثل ادخال ما ليس بحكم فيه ولا ريب انه بعيد و
في الجميع نظر اما في دلالة الشرط على ما ذكراه فلان المراد من المعنى هنا ما يكون مقصود الراوي نقله وروايته لا جميع
ما كان في الاصل وان لم يرد الراوي نقله فلا دلالة له ولذا قال اولهما وكان المراد عدم قصوره في افادة ذلك المعنى
لا جميع المعاني لا انه قال فتامل ويرد عليه انه لا وجه للتامل كما لا وجه لقوله كان بل ينبغي الجزم بمدخوله واما التبوي

والحكم

والحكم بان فيه تاملا فلا وجه له فان الحكمين اذا لم يكن لاحدهما مدخلية في الاخر يجوز الاقتصار على احدهما ولا يلزم من نقل
احدهما نقل الاخر للاصول وخلوه عن المستند بل يجوز ترك نقلهما معا لذلك فكيف باحدهما فاحدهما غير قاصر عن
افادة معناه واما الثاني فلاحتمال حكمة في اعتبار مقدار الظهور والخفاء منهما يرتفع الحكمة المرعية ومنها انه
يحتمل اعتباره ظهورا لولاه لاختلف في التعارض الحكم في الواقع واورد عليه بانه يشعر بانه لا يجوز كونه اجلى ولا وجه
له وكذا على تقدير كونه اخفى مع العلم بفهم السامع له فتامل ويرد عليه ان الاختلاف ربما يورث تقديم شيء على شيء
او تاخيره كذلك في التعارض وهو مفسدة عظيمة فالشارع احتمل اعتباره بما لا يفضي الى الواقع وبالاخلال او خلل
ذلك فيجب عدم الخروج عن مقتضى الاصل بالجلاء والخفاء وما ذكره على التقدير الثاني من فرض العلم بفهم السامع لا
يجدي مع امكان المستند باعتبار غيره في المستقبل من الزمان ومما قلنا بان ما في توجيه الشرط بمساواتهما في اصل
الجلاء والخفاء لا في قدرهما وان استثنى اجلائية الاصل واخفائيته مع ان الاصل لا يساعده ظاهر الكلام واما
الثالث وهو عدم اختلافهما في الزيادة والنقصان فان اراد لا يزيد المعبر به عن المعبر عنه ولا ينقص لا يصح مطلقا
فانه لو لم يختلف بذلك اصل المفاد ولا الظهور والخفاء فلا يحتاج اليه كما لو نقص معنى حرف او زاد كذلك ومنه ما
لو زاد حكما مستقلا او نقص كذلك وان اختلف وارجع اليهما فكذلك كما لو اختلف عموم نقصانا بل زيادة اذ يصدق
عليه قصوره عن افادة المعنى فان هذا المعنى غيرهما عنى بالاصل على انهما يختلفان في الموضوع وان اراد بالنقصان
التقطيع وبالزيادة الجمع بين حديثين فليس من الشرائط بل هو امر اخر ان جوزناه جوزناه والا فلا ولا مدخلية
له بالنقل بالمعنى ولذا لو قلنا بعدم جوازه لم يجز وان اتى بلفظه ومما مر يبين وجاهة اختصار ما ذكره المحقق الا انه
لا ينفي الزيادة فلو زاد لم ينافه ما اشترطه ومفاده ظاهر تنبيهات الاول لا فرق في الجواز بين قول المعصوم وغيره
بل الجواز في الاول يستلزم الجواز في الثاني بالفحوى الثاني لا يجوز النقل بالمعنى مع عدم حصول الشرائط وفاقا
ووجهه غير خفي الثالث الاولى عدم النقل بالمعنى خروجا عن الشبهة ولحسن الاحتياط ولا سيما اذا كان الحديث في
المصنفات قال في الرعاية هذا كله في غير المصنفات والمصنفات لا يغير اصلا وان كان بمعناه لانه يخرج بالتغيير عن
وضعه ومقصود مصنفه ولان الرواية بالمعنى رخص فيها لما في الجمود على الالفاظ من الحرج وذلك غير موجود في
المصنفات المدونة في الاوراق ويرده عموم ما مر واما ما ذكره من انه يخرج بالتغيير عن وضعه ومقصود مصنفه فمردود
بان النقل بالمعنى لا يخرج المصنف عن وضعه كما هو ظاهر ومقصوده لو كان ما ذكره لم يلزم اتباعه فيه والا يلزم ترك
التصنيف وان التلفظ المستلزم لهجر المتقدم ولا يتفوه به عاقل ولا يكون المدار في جواز النقل على الحرج وان كان حجة
في الجملة ثم عمل العلماء على خلافه ولكن ذلك لا ينفي ادبه من الاولوية والاسهلية ونحن نقول به الرابع لا فرق في
الجواز بين وحدة اللغة وتعددها للعموم الخامس يجوز مع القرينة اتفاقا السادس لا يعم ما مر للجواز بما تعبد بالفاظه
كالادعية كما هو ظاهر السابع لا يجوز النقل بالاجتهاد اجماعا كما حكاه الجزائري ولانه تضييع للشريعة وتخريب
لها وازدياد فيها او انتقاص منها الى غير ذلك مما لا يجوز الثامن لا فرق بين الامكان وعدمه والعلم وعدمه للعموم
التاسع لا فرق في الجواز بين الطبقة الاولى وما بعدها للعموم العاشر اذا اختلف الخبران بالزيادة والنقصان
بان يفرد الراوي بها اذا رويا اثنان او جماعة فان تغاير مجلسهما علما او ظنا فلا اشكال في قبول الزيادة بلا

العاشر

لاخلاف فيه بعيد وان كان راويهما واحدا ومثله ما لو شك في وحدة المجلس وتعدده والوجه في الجميع انه كلما
من الجهة اجتمع فيه شرائط الحجية مع سلامته عن المعارض على انه لو كان الظاهر من الاخر في كشفنا لارادة و
الصدور يكفي فان المناط في القبول في مثله ان يرجح الحجر خال عن المعارض او مرجح بالنسبة الى الاخر مع
حصول التعارض ولا يخرج عنه قطعا فيجب قبوله هذا كله ان لم يتباين الزائد والمزيد عليه وان اختلفا بالتخصيص
كان يروي احدهما اقتلوا الكفار وزاد الاخر ولا تقتلوا اهل الكتاب وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا
او وترابها طهورا او نحوه كما لو امر احدهما بشيء وزاد في الاخر كونه على وجه الاستحباب اما لو كان مباينا له
فيتعارضان ويرجح المزيد عليه بالتعدد لكنه غير واقع في الاخبار واما لو كان في مجلس واحد فان لم ينف راوي
النقصان الزيادة ولم يغير الزيادة الاعراب قبل ايضا لعدم المنافاة فان السهو في النقصان اكثر من السهو في
الازدياد جدا فانه يحتمل في الاول عاديات كثيرة مما لا يحتمل في الثاني كنسيانه بعد ما سمعه وطريان ما اشغله
عن سماع الزيادة ونحوها من سهو او الم او وجع او عطش مفرط او فكر في امر مهم او اشتغال مع غيره في حكاية و
التفات اليه واما احتمال السهو والغلط على الناقل للزيادة بان يتوهم انه سمعها ولم يسمعها او سمعها من غيره
او يكون الزيادة تاويلا فرعها من الرواية فبعيد الجمع جدا ولا سيما الاخير غير مكان في التام فالزائد ظاهر لا يعارضه
النقصان وان نفاها كان يقول كنت منتظرا التكلم وما تكلم بعده او كان مغير اللاعراب كان يقول احدهما زكوة الفطرة
عن كل نسمة صاع من القوت الغالب والاخر نصف صاع من القوت الغالب يتعين الرجوع الى المرجحات فانه
وان كان الاشتباه في النقصان اكثر الا انه ليس مع النفي واختلاف الاعراب كما هو المفروض هنا واما معه فلا غلبة له
ولا فرق في هذا بين وحدة المجلس وتعدده بخلاف الاول فانه يختص بالاول هذا كله فيما افاد الزائد حكما غير ما افاد
المزيد عليه والا فلا كلام في قبوله اصلا في جميع الصور تنبيهات الاول لا فرق في ذلك بين القولين والفعلين والمركب
منهما والزيادة في المتن والسند الثاني اذا اسند الخبر احدهما او وقفه او وصله وارسله او رفعه او قطعه الاخر فكما
ومنهم من عكسه في الاول ولا يلتفت به الثالث لو روى الزيادة والنقصان راو واحد فكالراويين فان اسندها
الى مجلسين قبل الزيادة مطلقا وان اتحد المجلس فان كانت مغيرة للمعنى تعارضا والا فان زاد عدد الزيادة او تساوي
مع النقصان قبل الزائد بل لو كان عدد الزيادة اقل في وجه الا ان الاوضح الرجوع الى المرجحات هذا كله اذا لم يصرح
بالسهو فان صرح به قبل مطلقا الرابع لو كان الزيادة من حيث المعنى كان يكون الخبر الكر الف ومائتا رطل فتبين من
احدهما ان الرطل عراقي ومن الاخر مدني فيكونان متعارضين فتعين العمل بالمرجحات لكن الغزالي لم يفرق بينه وبين
الزيادة من حيث اللفظ فحكم بانه مقبول عند الجماهير وهو كما ترى الخامس ان النقصان يعم ما يجوز وما لا يجوز كان
لا يكون افراد الزيادة مجوزا بان لا تكون مستقلة وتكون الفاظها مخلة بالمقصود كشرط عبادة او ركنها او ما به تمام
المعنى كالوصف او الشرط او يكون كالصلوة واجبة والزكوة واجبة فانه يمكن ان يكون الاسقاط من باب السهو
او الاشتباه الى غير ذلك مما لا ينافي العدالة كما ان الزيادة يحتمل ذلك غاية الامر انه لو كانت الزيادة مما يجوز فيها
التجزئة يكون الامر في قبولها اظهر نظرا الى عدم المنافاة بينهما لجواز التجزئة هذا مع اتحاد المجلس والا فالامر اظهر
لعدم استبعاد في الزيادة ح اصلا لا عرفا ولا شرعا فيجب قبوله السادس لا فرق فيما مر من احكام اختلاف الخبرين زيادة

ونقصانا

ونقصانا بين السماع والكتابة ويجري ما مر فيهما السابع لا فرق في جميع ما مر بين الرواية والشهادة والظنون
الاجتهادية كالمطالب الرجالية الثامن لو شك في ان الزيادة رواية او من كلام الراوي حكم بالثاني البحث الثاني
في الفعل والتقرير مقدمة في التاسي والمتابعة والموافقة والمخالفة عرف في المعارج التاسي بانه في الفعل هو
ان يفعل صورة ما فعل الغير على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل وفي الترك هو ان يترك مثل الذي ترك لاجل انه
ترك فخرج من الاول بالاول ما اختلف صورتهما كالقيام والقعود فانه لا يتحقق بهما التاسي مطلقا وبالثاني ما
اختلف فيهما الغاية والنية فانه لو فعل احدهما لغرض غير ما فعله الاخر او اتى احدهما بنية الاباحة او الندب او الوجوب
والاخر بنية اخرى فلا تاسي كما لو ازال احدا النجاسة لاجل الصلوة والاخر لاجل الطواف او مشى النصراني الى بيعه
للتعبد بدينه فتبعه مسلم لرد وديعة كانت عنده في البيعة لاختلاف الغرض وبالثالث ما لو فعل شخصان
فعلين متحدين في جميع ما مر لا لاجل ان احدهما فعله بل فعلهما لاجل ان ثالثا امرهما به فلا تاسي لاحدهما بالاخر وينتقض
عكسا بما لو فعل احدهما فعلا بنية القربة والاخر بنية الوجوب او الندب اذا لم يعتبر فيه الوجه فانه يصدق انه لم يفعل
على الوجه الذي فعل الاخر مع انه تاسي به وبما لو توضا احدهما لغاية معينة كرفع الحدث والاخر لاستباحة غاية
صدق التاسي مع اختلاف الغاية وطردا بما لو اتى بصورة ما فعله الاخر بدون كثير من شرائطه كما لو صلى بدون
الطهارة عمدا او سهوا وقلنا بكون الصلوة اسما للاعم فانه يصدق عليه التعريف مع انه لم يتاس بها وكذا لو صلى مع الوضوء
او الغسل اذا كان ممنوعا منه وبما اذا اعتبر في الفعل مكان او زمان خاص كما في الوقوفين وصلوة الجمعة والحج وغيرها
فانه مع اعتبار جميع ما ذكره اذا لم يات بالفعل فيما اعتبر من الزمان والمكان معا او احدهما لم يصدق التاسي به ثم في
غيرها حتى فيما يعتبر فيه طول وقصر معينان كالصوم لاختلاف الصورة باختلافهما واما لو لم يعتبرا او احدهما فلا يختلف
التاسي باختلافهما فالحكم بعدم اعتبارهما في التاسي لا وجه له ولا يمتنع اعتبار الزمان والمكان في الجملة لامكان
اختلاف الحكم باختلافهما وتوقفنا الاتحاد على اتفاقهما كما هو ظاهر ثم يمتنع اعتبارهما معا فيه شخصا او اعتبار الزمان
كذلك ولا يتوقف التاسي به وعلى اي تقدير بان عدم حصول التاسي فيما لا يعلم وجهه كما بان ما في فوائد القيود في
تعريف التاسي في الترك واختلاله بما مر مضافا الى ما فيه من عدم وجه لاسقاط اعتبار الوجه فيه فانه لو اراد الاختصار لا
ينبغي اسقاط الجميع وان يقول مثلا الترك كالفعل فيما مر والا يلزم ذكر الجميع على ان التفرقة غير وجيه فانه ان لزم اعتبار
الوجه في الفعل لزم اعتباره في الترك وان لم يلزم لم يلزم مع ظهور لزوم الاعتبار فيما اعتبر فيه الوجه كما لا وجه للتفرقة
بين التعريفين بالصورة والمثل مع ان عكس ما فعله كان اولى ومن جميع ما مر يتبين ما في تعريف العضدي التاسي بفعل
مثل ما فعل على الوجه الذي فعل ولا يشترط في التاسي استفادة المتاسي صورة الفعل ووجوبه ممن يتاسى به لحصول
التاسي وان استفادهما من العقل كما لا يلزم من حسن فعل الشخص حسنه لاخر لاحتمال اختلافهما بعارض يوجب الا
ختلاف فان الحسن والقبح يختلف بالعارض على ما هو الحق الا انه لا ينافي حسن التاسي في الجملة واما المتابعة فقد يكون
في القول بان ياتي بمقتضاه حسبما اراده من وجوب او ندب او حظر او اباحة او غيرها وقد يكون في الفعل ومنه القول او الترك
بان يتاسى به لكن لا يفيد العموم مطلقا بل المفهوم منه المتابعة في الامور الظاهرة اذا امر به فالنسبة عموم وخصوص مطلق
فان كل تاسي اتباع دون العكس فما قيل المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله

فيه ان ظاهر جمع كالفاضلين والامدى عدم الخلاف فى الاعمية ويدل عليها صحة التقسيم وعدم صحة السلب لو اطلق
فى مقتضى القول فيقال تبعه فى القول ولا يصح ان يقال ما تبعه فى قوله مع ان متابعة الشخص بنفسه غير معقول بل
لا يتصور الا باعتبار ما صدر منه وهو الافعال والاقوال ومنها جهتان والظاهر من الامر بالاتباع النبى لزوم
متابعته فى افعاله الشرعية واقواله المتعلقة بالاحكام صورة ومدلولا وهذا ولا يلزم ما ذكرنا كون الاتباع مشتركا
لفظيا اذ لا مقدر مشتركا بين المعنيين وهو من خواص الاشتراك وعلى هذا فاستعماله فيهما يتوقف على جواز استعمال المشترك
فى المعنيين وقد نفيناه فى محله فيتعين استعماله فى احدهما ولا يبعد ان يقال اشهرهما المتابعة فى الافعال فبالشهرة
يتعين حملها عليها فان القدر المشترك الموافقة فى الصورة او المدلول وهو المفهوم وظاهر من جعله عاما وكونه حقيقة فيه
اولى من الاشتراك فان ما في قول بعضهم المتابعة انما يتحقق فى الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير متصورة مبنيا
ان العمل بموافقة القول يسمى طاعة لا متابعة واطلاقها على القول على ان نقول مثل قوله ممنوع ولم يقل به احد لكونه غير
معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه مع ان بطلان الاستلزام ظاهر فان لزوم متابعة الشخص فى القول لا يستلزم
جعله من نفسه كما فى الامر بالاتيان التوحيد ونحوها واما الموافقة فاعم منهما فانها تصدق على الاعتقاد وغيره ايضا
ولا يعتبر فيها خلاف الاشتراك فى الصورة فلا يلزم اتحاد الوجه فى المتوافقين ولا المغايرة ولا تاخر احدهما عن الاخر ولا
غير ذلك وفيها قال الموافقة هى المشاركة فى صورة ما يشتركان فيه سواء كان فى عقيدة او فى فعل وهو يعم ما لو اختلف
فيهما الوجه وهو حق فانها من الاضافيات فتصدق وان اختلفا فيه لكن ظاهر الامدى وصرح السيد اعتبار المشاركة
فيه ويرده العرف ثم تخصيصها بالفعل والعقيدة لا يصح فانها تعم الترك والقول وغيرهما لكن يمكن دخول القول فى
الفعل وفى النهاية مع موافقته لها قال اما الموافقة فقد تكون فى المذهب بان يتشاركا فيما نسب الموافقة اليه فاذا
قيل وافق فلانا فى الرؤية جاز ان يختلفا فى السبب بان يعتقد احدهما انه يرى بحدقة الحاسة والاخر انه يرى بحاسة
سادسة بعد ان يتفقا فى مطلق الرؤية لان النسبة وقعت بها وانت خبير بما فيه واما المخالفة فتعم الجميع الا انها فى
القول تارة الخروج عن مقتضاه كما فى الاوامر والنواهى وامثالها واخرى كما فى الفعل وفى الفعل العدول عن مثل
فعله اذا طلب عنه المتابعة دون ما كان على وجه الاستحباب لعدم صدق المخالفة فى تركه كما لو لم يكن طلب اصلا
فلا مخالفة فى ترك المندوب او فى ترك مثل الحائض والنفساء الصلوة والصوم لكن هذا انما يتم فى مخالفة الاتباع والاطاعة
لا مطلقا فلا تعقل وفى الترك بالفعل وفى الاعتقاد بضده ولو بحصول التردد واما فى غيرها كاللون والمقدار فيعدم صدق
احدهما على الاخر كالبياض والحمرة والذراع والذراعين اسا ح وجب التاسى بالنبى فيما علمنا وجه فعله من الوجوب
ولم يثبت اختصاصه به خلافا لبعض الناس فنفاه وهو ظاهر المعارج واخر ففصل بين العبادات وغيرها لنا الاجماع
على الرجوع فى الاحكام الى افعاله المصرح به من السيد والعيدى وبعض الاجلة وهو ظاهر الشيخ والعلامة الا ان الاول
حكى اجماع الامة وهو ظاهر الرابع وحكى الثانى والثالث اجماع الصحابة وهو ظاهر الخامس وفى الغنية الاجماع على وجوب
اتباعه والتاسى به فى افعاله التى لا يعلم الحكم الا بها دون ما لا يكون كذلك واورد بانه استدلال بصورة خاصة
على قضية عامة ولئن سلمنا حصوله فى تلك الصور فتعديته قياس ويرده عموم الاجماع والعهدة على الناقل ولو قيل
لا يحصل الظن منه فلا يكون حجة قلنا خلاف الظاهر مع تاييده بكثرة النقلة واشتهار القول وتاييده باستناد الائمة

لالفز

الى فضله فى وقايع مع انه حجة اخرى هذا فضلا عن الكتاب فمنه اية الاسوة لان معناه من كان يؤمن بالله
فله فيه اسوة حسنة ويستلزم ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب
واجب لمنع الاستلزام والاجزاء لا بتيان عند من لا يقول بتبعية المقدمة لاصلها مطلقا او بعض بالسبب مع ان لازم
الواجب قد لا يكون مطلوبا ومع ذلك ليس مقدمة له ومن عدم وجوبها يلزم عدم وجوبه بالفحوى وبعد فيه كلام
ولا لانه جعل التاسى من لوازم رجاء الله ويلزم من عدم التاسى عدم الملزوم وهو كفر لظهور عدم اللزوم اذ بترك
التاسى لا يرتفع الرجاء فلا كفر مع انه لو صح لكان متوطا وهو متوقف لا كفر بل لان المفهوم منها بدلية الموصول وعامله
من لكم ان كل من يرجو الله واليوم الاخر وذكر الله كثيرا له اسوة حسنة فى رسول الله ولا ينافيه ان ضمير المخاطب لا يبدل
منه الظاهر عند الاكثر لعدم لزوم ما قلنا ويلزمه بعكس النقيض ان كل من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا
لله واليوم الاخر وهو خبر بمعنى الانشاء والا لزم الكذب فيه توعيد وتهديد فيكون حراما فيلزم منه وجوب التاسى
فلا ينافيه عدم دلالة التركيب على الوجوب ولو قيل لا عموم فى الاسوة فلا ينفع قلنا يفيده لوروده فى مقام البيان مع عدم
التعيين فالابهام ينافيه فتعين العموم على انه ورد فى بيان شرفه ولا شرف فى غيره لحصوله فيما منه فى كل دنى بل فى
بعض الحيوانات بل فى اكثرها ولم يكن فى كلها وفى المعين بالفرض ومنه ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله حيث
علق وجوب اتباعه على المحبة وفيه تهديد على المخالفة مع ادعاء جماعة منا بالاجماع على وجوب المحبة وواضح الامدى
ومنع العموم مدفوع بما مر ولا ينافيه لو عم القول فما قيل الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم
المشروط يرده ان مقتضى التعليق التسبيب لا الاشتراط وان اطلق عليه الشرط اصطلاحا ومنه زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج فانه وان اختص بالتزويج الا انه يفيد العموم بمفهوم العلة فى كل ما يكون فيه حرج وان علم الوجه
فيه وفى غيره يتم بعدم القول بالفصل فيلزم منه مشاركتنا فيما لا يعلم فيه الاختصاص من الاحكام فلا ينافى دلالته
على الجواز مع عدم معلومية الوجه لا غير واستدل بقوله سبحانه فاتبعوه وزاد الامدى واتقوا وارجع ضميره الى النبى
وهو وهم وليس فى القرآن فاتبعوه الا فى موضعين ولا يرجع ضميرهما الى النبى فلا ينفع ثم يرجع احدهما الى القرآن
فلقائل ان يقول هو يدل على وجوب متابعة القرآن ومما فيه لزوم التاسى فيجب وفيه نظر ومع ذلك ليس هذا مرادهم
والاصح ان يستدل عليه بجميع ما يدل على حجية القرآن ومع ذلك فيه شىء لا تغفل عنه وفى ثالث واتبعوه
هو يتم لو رجع ضميره الى الرسول ولم يثبت بل يحتمل رجوعه اليه او الى الله تعالى او اليهما والاولان اظهر من الثالث
ولا معين لاولهما ومع ذلك لم يستدل به احد بل كلهم استدلوا باحد الاولين مع انه لا يتم شىء منها بما ياتى للقول
بالوجوب وان لم يعلم وجه الفعل فانه بالفحوى يدل على الوجوب هنا الا انك ستسمع ما فيه وللنافى مطلقا الاصول
واية الاسوة حيث كان الاخبار فيها عن الماضى وبالتنكير فيكفى وقوع التاسى به فى الماضى وفى فعل واحد على انها
غير دالة على الوجوب والاصول ارتفعت بما مر كما ان الدلالة على العموم والوجوب ثبتت به ولا قائل بالفصل فيعم المستقبل
مع ان الاصل يقتضى البقاء وللمفصل ما مر للاولين ويرده ان مقتضاه العموم اثباتا او نفيا مع ما فى الثانى مما سمعت
تنبيهات الاول ان مقتضى ما مر من الادلة وجوب التاسى شرعا لا شرطا الثانى ان عموم ما مر يدل على اشتراكنا
معه فى الحكم فيما صدر منه وعلم وجهه وان شككنا فى الاختصاص وعدمه بل ولو ظن بالاول من غير طريق شرعى لو كان

المدار على الظنون الخاصة الا ما خرج بالدليل فهو اصل الثالث ان اعتبار الوجوب فى الواجب فيما يتاسى به اذا
قلنا باعتبار الوجه والا كما هو الاقوى فلا بل يكفى القربة فيهما فان المدار فى التاسى على الموافقة فيما يعتبر فى المتاسى به
والمفروض عدم اعتبار الوجه فيه فهو كالزمان والمكان والعوارض الغير المعتبرة فيه فكلام القوم باعتباره منزل
على القول به كما هو المشهور بينهم او فى الفعل لا فى القصد الرابع ان المدار فى حصول التاسى على صدق المتابعة
فى الصورة عرفا فلا مدخلية فى الجبليات والاتفاقيات فيها الخامس لو شك فى اعتبار شىء فيما يتاسى به تعين
الاتيان به لتوقف صدق المتابعة المتوقف عليه الامتثال عليه ولانه لا يخلو من احتمال كونه شرطا او شطرا
فبدون الاتيان به يشك فى الامتثال فان الشك فى الشرط والجزء يستلزم الشك فى الامتثال اذا لم يدل دليل
على كفاية العادى عنهما كما هو محقق فى مبحث التكليف ولا يجرى فيه الاصل المار فى اوايل الكتاب وغيره مع الخلاف
فيه السادس الفعل الصادر منه اذا لم يضاد الاخر لا يدل على افضليته عليه بل ان ضاده لاحتمال التساوى الا
بالخارج اذ الفعل لا دلالة له بنفسه ومنهم من حكم بالافضلية مع الاستدامة واطلق وهو وهم اذا بان عدم مدخلية
امر اخر لها والاستدامة لا نهاية مع عدم وجود المعارض ولو بالظن كما هو الشان فى كل دليل ولم يثبت لان
يتم بالاعم الاغلب وهو وهم من باب المسامحة او اعتبار الظن مط لا مط وفى الاخير ضعف السابع التاسى فى خصوص
الصلوة يثبت بالنبوى صلوا كما رايتمونى اصلى نظرا الى ظهوره فى الامر بشهادة حال المتكلم اذ وظيفته بيان الاحكام
لا الاخبار ولا سيما بالافادة فيه واحتمال السقوط مردود بكونه خلاف الظاهر لكون صلوا ماضيا والمقام
يتردد الامر بين الوجوب الشرطى والاستحباب والتخصيص باعتبار الصلوات المندوبة مع اكثريتها وكذا الامر
المندوبة من الصلوة الواجبة كذلك مردود بتعين الاخير لشيوعه جدا بالاضافة الى الاولين مع تايده بفهم العلماء
بقى ارساله وجوابه كونه من المقبولات كما يشهد به الاستقراء وبما مر بان ما فى حمله على الاستحباب لبعض ما مر وربما
يستدل للتاسى فى العبادات بالنبوى خذوا عنى مناسككم لان المنسك مطلق العبادة كما فى القاموس وغيره و
الظاهر من النسك وان كان ما ذكره لذكره ثلة من ارباب اللغة او المعانى او لم يذكروا اختصاصه باعمال الحج والبيان
من كلامهم انه كذلك فى عصرهم فلو كان فى عصر الشارع المفهوم منه غيره لزم النقل المخالف للاصل مع انه لو صار
كذلك لنقلوه عادة وايضا الغالب عدم النقل فالظن معه على ان الغرض من تدوين اللغة والاهم منه فهم الكتاب و
السنة فلو كان له حقيقة بالاضافة اليهما فينبغى لهم ذكره مع انه لو كان له معنى اخر مهجور لكان هذا معنى عرفيا فينبغى
ذكره ايضا فما ذكره الطريحى من ان الاصل فى النسك التطهير واستعمل فى العبادة وقد اختص بافعال الحج ما ول او مردود
لكن الاشكال فى ارساله وعدم وجوده فى طرقنا وعدم ظهور جابر له الثامن لا فرق فى وجوب التاسى بين نبينا
واوصيائه لعموم المنزلة الثابتة بالخبر المتواتر لعلى عليه السلم وللاجماع كما فى ط قال روى ان عبد الله بن جعفر فى
مجلس عثمن ولم ينكر احد من الصحابة ذلك فدل على انه اجماع وان كان فعله حجة لكن ذلك حجة على المخالف و
لاستناد بعض الائمة الى فعل الاخر ولا قائل بالفصل قطعا ولعموم الامر باتباع النبى والائمة فى الكتاب والسنة
كما قاله بعض الاجلة الا ان فيه كما ترى التاسع ان وجوب التاسى انما هو فى الواجب خاصة فان فى غيره لا يجب المتابعة
لجواز تركه فكيف يجب نعم مقتضى ما مر انا كان ناسيا كما معه فيما لم يثبت الاختصاص فيثبت مثل حكمه لنا فيجب فى الواجب اتباعه

وليـ

وليستحب فى المستحب ويباح فى المباح وظاهر ثلة وجوب التاسى فى الجميع ويرده ما مر ومن لا يعتبر الوجه قال اذا ابقى التباع
على معناه الحقيقى وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذى فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى
من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا يجاز اصلا ويلزمه عمية العنوان وفيه انه لا يجب ايقاع الواجب بقصد
الوجوب ولا الندب بقصد الندب بل يكفى القربة عنده ثم يتعلق الوجوب بالقيد على ان الوجه لم يجب فالاتباع
يتحقق بالاتيان بمثل فعله مع قصد القربة وهو لا يجب فى غير الواجب لجواز تركه العاشر لا يعتبر العلم فى نفى مدخلية
شىء واعتبار ما العدم امكانه غالبا وتعسره مط ولاستلزام اعتباره بطلان القول بالتاسى وثبوته مع الظن بعدم
الموافقة وكلاهما باطل قطعا اشارة الفعل بمجرده هل له حكم فى حقنا نقول افعاله ينقسم الى طبيعى وغير طبيعى
والثانى الى ما علم عدم اختصاصه به والثانى الى ما علم وجهه او لا والاولان لا حكم لنا فيهما وان كان اولهما مباحا
فى حقنا بالاصول والعمومات بل وعدم الدليل على خلافه لكنه ليس حجة فى حقنا كثانيهما ولا اشكال فى الثالث والرابع
سبق حكمه هنا ولو لحق الاول خصوصية تخرجه من الطبيعة كالاستمرار دخل فى سائر الاقسام واما الاخير فلا يخ
اما ان يقع بيانا لمجمل او لا فالاول يتبع المبين وتقدم ما يتعلق به واما الثانى فاما ان يعلم منه القربة او لا ففى الاول
اختلفوا فى حقنا بين الوجوب والندب والاباحة والتوقف واما فى حقه فالكلام فيه فضول واما فى الثانى فزاد عليهما
من جوز المعاصى على الانبياء الحذر وهو باطل عندنا وقال العلامة القول بالوجوب والندب فيه ابعد والتوقف و
الاباحة اقرب اذا عرفت هذا فنقول الحق فيهما الجواز بلا ريب لعموم الاشتراك بما مر فانه لما ثبت الاشتراك بادلة
الاسوة والاتباع فى معلوم الوجه يثبت فى غيره بعدم القول بالفصل وبالاجماعات المتقدمة فى الرجوع الى فعله
فانها اعم مما علم وجهه وباية التزويج فانها اعم من معلوم الوجه فيتعدى بعدم القول بالفصل ثم فيما اشتملت عليه و
بتمسك اهل البيت بافعاله المبنى من الاشتراك مط بل لا يبعد تحصيل الاجماع بما مر ومن كلمات علماء الاسلام
فانهم مع اختلاف مشاربهم بحيث اختلفوا فى العمليات كثيرا بل فى الضروريات ومع ذلك جميعا موافقون فى الاشتراك
وان اختلفوا فى لزوم التاسى مثلا بل هو المحصل ليس الا مع اعتضاد الجميع بعدم الدليل على خلافه بل فى اولها
الرجحان للعموم المذكور ولكن على وجه الندب لدفع الزائد بالاصول والعمومات وعدم الدليل عليه مع ان افعاله
على الوجوب وللخروج عن شبهة الخلاف وحسن الاحتياط بل فى الثانى ايضا لكفاية احتمال الرجحان فى مثله بالتسامح
مع كونه الاعم الاغلب فيكفى بالعموى هنا كله على القول بالظنون الخاصة والا يكفى ان يقال الاشتراك اغلب
كذا ما يرجح فعله على ما تساوى فيه الطرفان والوجوب مدفوع بالاصول والعمومات فيبقى فى حقنا رجحان فعله و
المظنون ويكفى لعدم الاجماع على بطلان العمل به واستدل بعمومات ما دل على حسن التاسى بعد نفى دلالتها على
الوجوب وباية الاسوة اخذا بالمتيقن وبتطابق اهل الاعصار على الاقتداء به فى الافعال فيكون اجماعا على الندب
وبان فعله ليس راجح العدم لامتناع الذنب منه ولا مساويه والا لكان عبثا فتعين الرجحان لنفى الوجوب بالاصل
والكل منظور فيه وللوجوبيين فيما مر فضلا عن الاحتياط والتحذير عن مخالفة امره فى الكتاب وما اتاكم الرسول
فخذوه ووجوب تعظيمه وقيام افعاله مقام اقواله فيحمل على الوجوب وفعله اكد من قوله فالوجوب فيه اولى وما فعله حق و
صواب ومخالفته يكون خطا الى غير ذلك والجواب عما مر بانها اما يدل على الوجوب اذا علم الوجه او يدل على شراكتنا

معه فما لم يثبت الاختصاص فلا بد لعلى الوجوب فيما لا يعلم وجهه واما عن غيره ففي غاية الظهور ومن الاوامر من
اخذ الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة واستناد الائمة الى فعل النبي ص واستناد بعضهم الى فعل بعض او استدلا
لهم به على الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك مط ولعموم الامر
باتباع النبي ص والائمة في الكتاب والسنة وهو الوجوب والجواب ان الاصل لا اصل له بمعنى الغلبة والظهور
والاستناد من الائمة بفعله او استناد بعضهم الى فعل بعضهم ليس في مجهول الوجه لعلمهم بوجهه مع ان استنادهم
بفعله المندوب للوجوب لا يصح بالنسبة اليهم وان صح لنا وبيانهم للاحكام ليس من باب الاجتهاد بل من باب
الاخبار عن الواقع واستدلالهم من غير تعرض يرجع الى سابقيه وليس ثالثا كما هو ظاهر وعدم تعرضهم للوجه لعلمهم
به مع انك عرفت انه لا يصح لهم الاستناد بمجرد فعله على الوجوب وان صح لنا واحتجاج المعظم بالوجوب في مجهول الوجه
على الوجوب المثبت ولو صح لم يكن حجة وعموم الامر بالاتباع للائمة في الكتاب توهم الا ان يحمل كلامه على اللف والنشر
المرتب وبعيد عن ظاهره ومع ذلك الظاهر من الامر بالاتباع اختصاصه بما علم وجه الفعل ولا سيما مع كون الحكم
لجماعة من المشاهير لم يعلم حالهم فلو فعل فعلا كان مندوبا له لم يصدق المتابعة لو فعلنا باعتقاد الوجوب و
للتوقف ومنهم الشهيد في الذكرى صريحا وفي القواعد ظاهرا والمبيح الاعمية الا ان الاول يتوقف لعدم
الاولوية والثاني ينفي الزائد بالاصل فيحكم بالاباحة وجوابهما يبين مما مر ويرد على الشهيد اعتباره الاعم الاغلب
فيما ياتي من تصرفاته ثم فيلزمه اعتباره هنا فلا يصح التوقف وكثير من التنبيهات ياتي هنا ومنها عدم الفرق بين النبي ص
واوصيائه فيما مر ويظهر وجهه مما مر في التاسي وقال في المدارك بعد ذكر حديث يدل على ان الصادق عليه السلام
صلى وجهر بالبسملة مرتين وقد تقرر في الاصول استحباب التاسي فيما لا يعلم وجوبه بدليل من خارج واورد عليه
المحقق الخوانساري بان في استحباب التاسي بالائمة نوع خفاء وفي الاول مناقشة لعدم تعرض احد في الاصول للتاسي
بالائمة فكيف يقول تقرر فيه كما ان التاسي يرد بما مر تنبيهات الاول لو تردد فعله بين الجبلي والشرعي
جعل اول الشهيدين فيه وجهين وثانيهما اكتفى بذكر الخلاف كبعض العامة من اصالة عدم التشريع ومن انه بعث
لبيان الشرعيات ويرد عليهما ان الاصل لا دافع له والبينة في مثله لا ينفع لعدم الموضوع فان المفروض التردد مع ان
الاعم الاغلب لو وجد لم يكن حجة شرعية لعدم ثبوت حجية الظن مط ولم يثبت حجيته ذلك في نفس الاحكام مط
فلا ينفع نعم الاقرب استحباب متابعته تسامحا لكفاية الاحتمال فيه وهو حاصل بما مر ولو تردده بين الاباحة والرجحان
فرضا وعدا من ... وعد جلسة الاستراحة ومن العامة من زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم ودخوله مكة من
ثنية كدا وهي الثنية العليا بها مما يلي المقابر وهي الثنية العليا وخروجه من ثنية كدى وهي الثنية السفلى و
نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه في العيد بطريق وعوده باخر وجعل اوليهما
الصحيح حمل ذلك كله على الشرعي وهو اختيار الثاني بل ظاهر الاجماع لعموم ادلة التاسي ومنها ان التاسي يتحقق
فيما لا يعلم وجهه وهذا منه نعم يكفي الاجماع المنقول من مثله فضلا عما مر ومنها اكل الحلو والعسل والدباء والبطيخ
مع السكر ولبس الجبة الشامية والعمامة السوداء الثاني تصرف النبي ص واوصيائه فعلا او قولا اما بالتبليغ او
الفتوى او الولاية او القضاء فما علم حاله تعين حمله عليه وما تردد فيه فان قلنا بعموم حجية الظن تعين حمله على الاعم

الاغلب

الاغلب لقوة الظن فيه فاذا تردد بين الفتوى وغيرها تعين الاول ولا سيما اذا تردد بينه وبين الحكم اللغوي
ونحوه واذا تردد بين الاخيرين تعين الثاني لما مر والا فان كان ما هو حجة فيكفي والا فلا ويمكن ان يقال باعتبار
الظن مط فانه من الظن بشهادة الحال ويكفي وفاقا ويتفرع على ذلك فروع منها التصرف في العبادات فانه يا
بالفتوى الا ما يمكن ان يدخل تحت التردد كامامة الجمعة فيحتمل ان تكون بالولاية لكن يدخل مثله في عموم الاتباع ان
كان بالفعل فالاحتمال لا يجدي نعم ان كان بالقول يحتملها كبيان كثير الشك في العبادة ومنها من احيى ارضا ميتة
فهي له وهو وان احتمل ان يكون من باب الفتوى الا انه يتعين حمله على ولاية النبوة والقول الاخر الفتوى للغلبة
ومنها قوله ص لهند امراة ابي سفيان حين قالت له ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فقال لها
خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف فيتعين حمله على القضاء وحمله الشهيد على الافتاء لكونه الغالب ومنها قوله ع
من قتل قتيلا فله سلبه فيتعين حمله على الولاية وقول الاخر الفتوى ومنها امره ص باتساع المسجد وتخريب جدرانه
بعد اظهارهم تضيقه وكذا وضع العود فيه وتسقيفه ومنها امره ص باجراء الحدود ومنها الحكم في المرافعات بعلمه ثم ان كلام
الشهيدين يدل على حصر التبليغ في الفتوى وهو ظاهر لغو وفيه نظر لامكان بيان الحكم العرفي او اللغوي او الشرعي او
غيرها الثالث لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وفعل المعصوم بيانا له وشك في كون شيء منه واجبا او مندوبا
حكم بعضهم باستحبابه اعتمادا على الاصل ونفي الوجوب والجزئية بناء على جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس
الاحكام فضلا عن دخول فعله ع هنا في الفعل الذي لم يعلم وجهه والحكم فيه الاستحباب هذا ملخص كلامه ويرد عليه
ان الاعتماد على الاصل هنا لا وجه له فان المفروض اجمال المامور به وتركيبه والاصل كما يقتضي عدم اعتبار شيء شك
في جزئيته يقتضي عدم كون الباقي مرادا وما مورا به وعدم الامتثال به فاستصحاب الاشتغال بحاله واما نفس الاحكام
فلا يجري مثله فيها فانه اذا شك في وجوب غسل الجمعة مثلا ولم يظهر دليل على وجوبه فالاصل ينفيه ولا معارض
له ولو قيل مثله ياتي في نفس الاحكام فان الضرورة حاكمة بوجوب واجبات اجمالا وذلك قاطع للتمسك بالاصل
في الاحكام قلنا تلك الضرورة لا تقتضي ثبوت اكثر مما ثبت من الواجبات فانها على قضية مهملة لا ينافي اصل العدم المنقطع
في الاحكام بثبوت حكم مجمل لكل من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر لان الاجمال هنا
ليس في المركب وهو الملاك في الامر بل لا اجمال في الحقيقة بل الضرورة واقعة على حكم انزله الله تع ولا نعرفه بل على
احد الحكمين من الوجوب والندب مثلا فالحكم الموضوع غير معلوم وشرط التكليف العلم او ما يقوم مقامه فيما يتحقق متعلق
وفيما لا فلا بخلاف المركب فان التكليف به ثابت ولا يجوز الاكتفاء في الامتثال بالاتيان بغير المشكوك لعدم الدليل
على الاكتفاء والامتثال به وما قيل ان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع
قلنا ما دل على كفاية العلم بما تعلق بشيء اجمالا مع امكان تحصيل البراءة منه بدون عسر وحرج وان لم يعلم بشخصه
وهذا منه وما يقال انا احصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين مما
بيان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان
الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورايتا ان دليله
على الوجوب معارض بما دل على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما انتفى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر عليه فح

يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان مهية
العبادات هو ما ذكر لا غير فجوابه ان الحكم لما علق بالصلوة على الافعال المأتي بها فان صدق عليها الصلوة و
شك في اعتبار شيء كما في الاستعاذة فما ذكره حق ولا دخل له بالمقام وان لم يصدق او شككنا في صدقها عليها
وشك في اعتبار شيء لا يصح ما ذكره للشك في الامتثال وعدم الدليل على كفاية مثله مضافا الى ما مر ومنه ما
مر من المثال لو قلنا بكون الصلوة اسما للصحيح منها فان الفرق بين نفس الاحكام والشك في وجوبها والمركبات
من الموضوعات مع الحكم بوجوبها وحصول الشك في شيء من اجزائها من انه من الاجزاء الكمالية او التي يتوقف
حصول ماهيتها عليه كما يبين ما في تتمة كلام القائل فارجه واما كون فعله هنا مما لم يعلم وجهه ففاسد فانه
وان لم يعلم وجهه بنفسه لكن ثبت وجهه بما مر وما حكوا بالاستحباب فيما لم يعلم وجهه لا يعم مثله كما هو ظاهر لمن اطلع
على كلماتهم **الرابع** لو تردد فعله بين الكراهة وغيرها فالاصل ينفي الاول فضلا عن كون خلافه الاغلب الا
الخامس لمعرفة وجوه افعاله وجوه وافعاله تنحصر في غير الحرام الا ان الكراهة فيها نادرة فيها ما يعم الجميع كالتنصيص
ووقوعه بيانا له واقترانه بما يلزم واحدا منها من امارة ونحوها كما لو صلى باذان واقامة او صلى بدون السورة في
وقت قوي او يأتي بفعل بلا قربة وانه لو لم يكن ذلك الحكم لم يجز والعلم بقصده وغير الاخير كوقوعه قضاء لامر ومنها
ما يختص بالاباحة كعدم الدليل على الوجه مع ثبوت عدم ندبيته ونفي الوجوب بالاصل على الاقوى وبالعكس
على القول الاخير وبالندب كالعلم بقصد القربة مع عدم الوجوب والتخيير بينه وبين مندوب لاستحالة غيره وكونه
قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة الوجوب فيه وحجانه والمداومة على فعل مع الاخلال به احيانا من غير نسخ وعذر
لظهور الطاعة فيه من دون وجوب وبالواجب كالتخيير بينه وبين واجب وجزاء لشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر
او شبهه وزاد الفخري ان يكون قضاء لعبادة واجبة والعلامة ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين
في الكسوف وفيهما نظر اما في الاول فلابتنائه على كون القضاء بالفرض الاول وقد مر بطلانه واما في الثاني فلكونه
اعم لامكان ثبوت ذلك في الجمع بان يقع الاجماع على انه لو لم يكن مكروها او واجبا او مندوبا او مباحا لم يجز فلا يخصه
ويرد عليهما لزوم ان يزيد اما لو اتى بالفعل مقدمة لواحد منها لحكمها كالمشي يتبعها له فلو كان مقدمة لواحد
منها يتبعه في الكراهة ويعد في كلامهما كغيرهما ما يظهر للمتدبر فيما ذكرنا ثم هل يفيد الدوام الوجوب قولان والحق
انه ان افاد العلم فلا كلام والا فيبتني على القول بحجية الظن على الاطلاق وعدمه مع احتمال ارجاعه الى شهادة
الحال فيقبل مط ومن فروعه وجوب الخروج من الصلوة بالسلام وعدمه **اشارة** تقريرهم وهو ان لا ينكروا على المكلف
فيما فعله بين ايديهم او في عصرهم مع علمهم به يدل على الجواز لاستلزامه ترك النهي عن المنكر وهو قبيح شرعا بل عقلا
والاعانة على الاثم لولاه لو كان عالما او جاهلا مقصرا او لزوم التبليغ ان كان جاهلا غير مقصر بل عادتهم جارية عليهم
حاكمة على عدم السكوت عن مثله من دون مانع فضلا عن الاجماع واستدل بانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه المحرم
وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم بط لانه خلاف الغالب عليه وفيه ما فيه ويقوى ما مر ويثبت الجواز
بالاستبشار وطلاقة الوجه والثناء على الفاعل ولا فرق بين الفعل والقول انشاء واخبارا والاعتقاد وتركها
ويعتبر فيه القدرة على الانكار وعدم استقلال العقل على الحرمة والقبح وان يأتي الفاعل به متعمدا مختارا غير غافل

والانس

ولاناس بل خالبا عما يعذر به الفاعل كالضرورة والتقية الا انا لا نجزم بدلالته على الجواز الظاهري كما في القول والفعل
وكذا في التقرير يعتبر الخلو عما يعذر به كسبق المنع اذا لم يحتمل النسخ والعلم بعدم الفائدة في الانكار قال العلامة فان كان
قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل
على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم وبمعناه ما قاله الامدي وما مر بان
انه لا حجة فيما وقع في عصرهم مما شأنه الخفاء قال المحقق واما ما بعد فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال
كنا نجامع ونكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون فعل ذلك سكوته عنه
دليلا على جوازه وعلله الشهيد بان المفهوم من كنا مطابقة المتكلم وحده او هو مع جماعة قد يخفى حالهم وفيه ان المفهوم
منه المتكلم مع الغير لكن المفهوم من الغير في كلام الصحابي الصحابة فيهم نعم لما كان الكسالة في الجماع مما لا يعتاد الاطلاع
عليها بل يبعد الاطلاع عليها جدا بل وقوع العموم بعيد كذلك فالظاهر عدم العلم به من الجميع قلنا يتعين الحمل على ما
ذكره لا لما ذكره الا ان ينزل على ما قلنا ولا يمنع من الحكم جهل الفاعل للزوم التبليغ عليه لو كان حراما بلا كلام وان
لم يدخل في المنكر ويكفي في رفع المانع الاصل كغيره من الادلة ولا سيما بعد ظهور شوكة الاسلام وقوته لكن بعد
الفحص ولولاه لزم عدم حجية التقرير وهو مخالف لاتفاقنا ومن فروعه ما يعم به البلوى مما يعلم علم بيناه والائمة
ولو واحدا منهم به لشيوعه وعدم وصول المنع منهم مع انه لو كان لحكم العادة ببلوغه كاخذ العوام احكامهم من العلماء
ولا سيما النسوان وبيع المعاطاة واكل لحوم اسواق المسلمين وتقييد المطلقات وتخصيص العمومات به عندنا خلافا
لشاذ منهم الى غير ذلك مما يرد على الادلة ومنه ليس منه قول المدلجي لعدم ثبوت عدم الانكار فيه ومثله كل ما
شك في انكاره له وعدمه **تنبيهات الاول** ان ما ثبت بمجرد الفعل بحضرته مطلق الجواز فانه اللازم من نفي التحريم
لا خصوص الاباحة فلا ينافيه ما دل على الوجوب او الندب مثلا لانه يمكن اثبات الاحكام الخمسة به كما لو اتى بفعل
بوجه خاص وحكم احد بحضرته على حرمته شيء او كان عبادة لم يعلم وجهه فيندب **الثاني** ان التقرير لا عموم له لا لغة و
لا عرفا ولا شرعا ولا عقلا وانما يعم حكمه بالخارج كعدم القول بالفصل والعرى في عموم الحكم لغير حضوره **الثالث**
لا فرق فيه بين المسلم والكافر الا ان يكون مما لا يمنع منه اهل الذمة ونحوهم عندنا وعند غيرنا من يقول بكون الكفار
مكلفين بالفروع ولا بين معلوم الشخص وغيره اذا لم يحتمل كونه ممن لا يمنع **الرابع** لو فعل بحضرته امر وشك في اطلاعه
لم ينفع للاصل وكذا الظن ان قلنا بعدم حجيته مط كما قويناه والا يتبع الاقوى **خاتمة** تشتمل على ما يلائم الاختتام
به **اشارة** في التعارض بين القول والفعل والتقرير فاعلم ان التعارض لا يتصور بين الاخيرين ولا بين كل منها مع مثله
وان تضادا او تناقضا اذ التعارض يتوقف على وحدة المحل والزمان وهما غير متصورين فيهما اذ لا عموم لهما ضرورة
فلا يتحقق التعارض الا ان يمكن بانضمام امر خارج عنهما لامكان عموم الحكم به محلا وزمانا ففي الحقيقة التعارض باعتباره
لا باعتبارهما الا انه بذلك يتحقق التعارض في الجملة فيصح البحث عنه بخلاف القول وكل منهما فانه يصح مط فالتعارض
يقع بين كل منهما مع مجانسه وغيره بالانفراد والتركيب ثنائيا وثلاثيا الا انه يعرف بمعرفة المزدوج حال المركب فعلى
هذا اما يعلم التقدم او التأخر او يجهل وعلى التقادير فالقول اما مخصوص بالنبي او الامة او يعمهما وعليها فالدليل
الدليل اما يدل على تكرار الفعل الصادر منه والمرة ووجوب التأسي او الاشتراك معا او احدهما او لا يدل على شيء

منها فيحصل مائتان وست عشرة صورة والمشهور منها ما يحصل من ملاحظة حال القول والفعل وهي اثنتان وسبعون
فلنكتف بذكرها الظهور غيرها منها فان قدم الفعل فان اختص القول به من دون تراخ وتكرار وتأس فلا تعارض
مع الاخير من كان القول مخصصا له من عموم ايجاب الفعل لكل مكلف في المستقبل ولو قيل بجواز نسخه لكونه اولى
يتعين على القول الاخر وفي النهاية جعله مخصصا او ناسخا ومع اولهما نسخا في حقه دونهم ومع ثانيهما الا نسخ مطلقا
ومهما كان نسخا في حقنا ايضا وهو اشتباه وان اختص بهم كان حكم الفعل مختصا به ان لم يدل دليل على التأسي مع
التكرار والا كان ناسخا في حقهم ولو مع عدم التكرار الا انه باطل لكونه قبل وقت العمل فيهما اطلق ومنه استبان
الحكم في حقه لو دل دليل على التكرار وان عمهما سقط عنهما مع التاسي والتكرار وبدون الاول سقط عنه وبدون
الثاني لا منافاة كما لو كان بدونهما وان كان مع التراخي فان عمهما مع التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل في حقهما
وان كان مع التكرار له كان ناسخا عنه وهم متعبدون بالقول وان كان مع التاسي او لم يكن تكرار ولا تأس فلا تعارض
وان اختص بهم كان منسوخا عنهم خاصة ان كان مع التاسي والتكرار والا فلا منافاة وان اختص به كان منسوخا عنه
مع التكرار لا مط كما هو ظاهر النهاية وبدونه لا منافاة وان قدم القول وكان مختصا به من دون تراخ وتأس وتكرار
فالفعل منه محال لعدم امكان التخصيص لاتحاد المحل وعدم امكان النسخ لعدم حضور وقت العمل خلافا لمن جوزه ولا حكم
لهم ومنه علم الحكم لو كان مع التكرار وان كان مع التاسي ومعهما فحكم الفعل بيّنا ولهم الا انه لما تبع صدوره الاصل
لا يصح حكم الفرع واما في حقه فكما مر وان اختص بهم ولا دليل على التاسي فحكم القول يخصهم كما ان حكم الفعل يخصه
ولو مع التكرار وان كان معه ومع التاسي او معه خاصة فيهم حكم الفعل بنسخ لا يجوزه وان عمهما فنسخ في حقه خاصة
ان كان بالخصوصية ولا تأسي ولا تكرار الا انه قبل حضور وقت العمل وان كان بالظهور فتخصيص وان قلنا بجواز
النسخ في مثله لكونه اولى وان كان مع التاسي فباقي النسخ المتقدم في حقهما وان كان مع التكرار فكالاول ومن ذلك علم
الحكم لو كان معهما وان قدم مع التراخي فان كان مختصا به من دون تأس يكون القول منسوخا عنه ولا تعلق له بهم و
لا فرق فيه بين كونه مع التكرار وعدمه وان كان مع التكرار والتاسي ومعه خاصة كان الفعل في حقه كما مر واما
في حقهم فالتعبد بالفعل ولا نسخ وان اختص بهم ولا تأسي ولا تكرار فحكم الفعل ثابت في حقه وحكم القول في حقهم من
غير تجدد مزيل ومنه بان الحكم لو كان مع التكرار وان كان معه ومع التاسي او معه خاصة فيجب عليهم الفعل ويكون القول
منسوخا عنهم وعليه العمل بمقتضى القول ولا نسخ وان عمهما كان الفعل ناسخا للقول في حقه ولو كان مع التكرار اما لو كان
مع التاسي او معه ومع التكرار فيكون الفعل ناسخا للقول في حقهما وان جهل تقدم احدهما على الاخر وكان مع التكرار
والتاسي فان اختص القول به فلا منافاة بالنسبة اليهم لعدم شموله القول لهم واما في حقه فاقوال ثالثها التوقف وهو
اقواها التساوي الاحتمالين فان غاية ما يمكن اولوية ظنية وحجيتها هنا محل شك لعدم الحجة على حجيتها اما في حق الامة
فلعدم تعلق حكمه بهم واما في حقه فلحصول العلم فالمصير الى احدهما ترجيح لا مرجح له ولو فرض لا بد ان ينصب الله سبحانه المكلف
دليلا يعلم به المتقدم من المتاخر قلنا كفانا النفيه شيوع امثاله في الشريعة كثيرا مع عدم النصب على ان المصلحة ربما اقتضت
العدم او وجود المانع ولعله لذا نظر فيه في الذريعة ولتقديم القول انه اقوى لوضعه لذلك بخلاف الفعل فان له
محامل فيقع الخطا فيه كثيرا وربما عبر عنه بانه يدل بنفسه والفعل انما يدل بواسطة انه لا يفعل المحرم وكونه اتم دلالة

لشموله

لشموله المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود والمحسوس لان المعدوم والمعقول
لا يمكن مشاهدتهما وكون دلالته متفقا عليها دون الفعل فانه مختلف فيها فهو اولى وبقول القول التاكيد بقول
اخر دون الفعل فيكون اولى وان العمل به مما يفضي الى نسخ مقتضى الفعل في حقه دون الامة والعمل بالفعل يفضي
الى ابطال القول مط والجمع ولو من وجه اولى من وجه والجواب عن الاول ان الوضع لا يؤثر في تقديم القول كما لا يؤثر عدمه في الفعل
في خلافه بعد ثبوت الدلالة ولو بواسطة ومثله يأتي في غير الاخير واما فيه فلان اولوية الجمع هنا لا وجه لها ولم يعلم
من الثاني اتميته بل اعميته واحدهما غير الاخرى ومع ذلك بهما لم يظهر اختلاف الحال بالقوة فيما يمكن التعبير عنه بالفعل
والقول كما ان التاكيد في الفعل ممكن وايضا لم يظهر بذلك قوة للقول عليه ومع جميع ذلك لا حجة على العمل بالظن
لنا هنا لان حكمه في حقه لا في حقنا وهو يفيد العلم ولتقديم الفعل كونه اكد في الدلالة لانه يبين به القول و
المبين لغيره اكد في الدلالة منه كما في الصلوة والحج والشهر وان كل من اراد التسهيل في التعليم استعان بالتخطيط
والتشكيل والاشارة والحركات ويرد عليهما ما مر على ان مجرد بيان القول به لا يقتضي اكديته على الاطلاق وغيره
لا ينفع بل بوجه اذ لو اقتضاه لاستلزم اكديته القول لكون البيان به اكثر ولا اقل من المساواة كما ان الاسهلية لا تقتضي
الاقوائية ولا سيما على الاطلاق وان اختص بهم او عمهما ففيه المذاهب الا ان هنا صرح بعضهم بتقديم القول مع تصريحهم
فيما مر بالتوقف كالعلامة وتلميذه معللين بالعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخره فيكون مثنا ولا لنا وفيه
نظر لجريان مثله في القول وظاهر ان هنا لا اثم في حقه بل الحق فيه ما مر نعم يمكن ان يقال فيما يتعلق حكمه لهم ان قوة القول
مما لا ريب فيه فما زادت الظن بالمتاخر نظرا الى ان الراجح عقلا والغالب عرفا رفع الاضعف بالاقوى لا العكس
فيكون ظاهر البقاء فيكفي وهو مطرد في امثاله ولا فيما فيه مدة الخلاف فان المدار على الغلبة وان لم تكن تكرار ولا
تأس فان اختص القول بهم فلا منافاة مط وان اختص به تردد بين النسخ وعدمه والثاني اولى فالعمل بالقول لهم
الا انك قد عرفت عدم حجية ظننا هنا فالتوقف اولى وان عمهما فلا منافاة في حقهم واما في حقه فان كان بالنصوصية
كان يقول لا يجب علي ولا عليكم فكما مر وان كان بالظهور كان يقول لا يجب على احد فمتردد بين النسخ والتخصيص و
الثاني اولى الا ان فيه ما مر وان كان مع التاسي خاصة فان اختص القول به فالعمل بالقول لاستلزامه عكس النسخ
وعدمه اولى الا ان الكلام في العمل بالظن هنا وقدم وان اختص بهم ففي حقهم يحتمل النسخ وعدمه اولى فالعمل
بالقول واما في حقه فكما مر وفيه المذاهب وان عمهما ففي حقهم العمل بالقول لما مر وفي حقه التوقف كذلك وان كان
مع التكرار خاصة فان اختص القول به فالتوقف لما مر وياتي فيه الاقوال واما في حقهم فلا حكم لا من الفعل ولا من
القول وان اختص بهم فلا منافاة اصلا لاختصاص حكم الفعل به وحكم القول بهم وان عمهما ففي حقه الاقوال واولها
التوقف لما مر واما في حقهم فلا منافاة لاختلاف المحلين في الحكمين هذا كله اذا كان التعارض من كل وجه واما لو كان
التعارض من وجه دون وجه كما لو نهى عن استقبال القبلة واستدبارها بالبول والغائط وجلوسه لقضاء الحاجة
في البيوت مستقبل القبلة وقيل مستقبل بيت المقدس وفيه نظر فبين الحكمين اختلاف بالعموم والخصوص بخلاف ما مر
فقد اختلفوا فيه فعن الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وعن الكرخي ان نهيه جار على الاطلاق ويختص فعله به وعن
القاضي التوقف وواضح العلامة وهو الوجه لكون النسبة بينهما عموما من وجه بملاحظة ما دل على لزوم التاسي

وعموم النهي بنفسه فتقديم احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح هذا اذا لم يتم دليل خاص على التاسي والا فيرجع الى ما
وللاول كون النسبة عموما مطلقا اذ النهي عام ومجموع الفعل ودليل التاسي اخص منه والخاص مقدم واعترض بان
الفعل وان كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحاري وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى الينا وايضا اذا
جعلنا النهي هو المخصص كما قد خصصنا به وجه قوله لقد كان لكم واذا كان المخصوص هو من الاية وهي اعم من النهي
كان تخصيصها اولى واورد بانه لو ان يقول نحن اذ خصصنا هذا النهي فانا نخصه بفعل النبي ع مع ما ثبت من التاسي
ومجموعها اخص من النهي وفي الكل نظر اما في الاول والثالث فلما مر من كون النسبة عموما من وجه بالنسبة الى
ما دل الاية ونحوها نعم لو فرض وجود دليل خاص على التاسي هنا تم الا انه لا وجود له فلا يتبع للحكم الواقعي هذا
وفي الاول بعد جزازة لا تخفى واما في الثاني فلان فعله يتعدى الينا نظرا الى وجود ما يدل على التاسي وايضا لو
جعل الدليل على التاسي الاية يتعين الرجوع الى المرجحات ولا يتقدم الاية مطلقا وربما كان يكون النهي من الاحاد فيقدم الاية
لقطعية صدورها وكونها غير مخصص ولو في الاغلب تنبيهان الاول الفعل المفروض في الاخير لا يفيد الا جواز
الاستقبال لا الاستدبار ومع ذلك ظاهر حكايته يفيد الجلوس للتغوط الا انه لا ينفك عنه البول غالبا الثاني
لا يعتبر في الاخير معرفة التاريخ فانه مع التردد بين النسخ والتخصيص يقدم الثاني ويشترط النسخ بالعلم بخروج وقت
العمل اشارة هل يكون قول النبي ع وفعله وتقريره في الرؤيا حجة لو نقف للاخير على قول لاهل الاسلام والاصول
والعموم وعدم حجية الظن مط وعدم كون عالم الرؤيا دار التكليف والاخبار الصحيحة الواردة في الاذان الدالة على
ان دين الله تعالى اعز من ان يرى في النوم وحجية الثقلين المعلوم صدوره وحصر الحجة في الرجوع الى اهل العصمة وحصر ادلة
الاحكام في كلام علماء الاسلام في غيره مع ظهور الاجماع من بعضهم فيه مع شدة الاختلاف في اقسامها وعموم البلوى
ولا سيما كون المسئلة من مسائل الاصول ويعتبر فيها العلم عند ثلة وليس تنفي الحجية واما في القول فقد اختلفوا
على اقوال ثالثها ان ما يوافق الظاهر فالاولى متابعته من غير وجوب معللا بان رؤيته ع لا يعطي وجوب الاتباع في
المنام واما ما يخالف الظاهر فلا ينبغي المصير اليه وهو للعلامة وفيه انه لا محصل له فانه لو كان موافقا للظاهر فالظاهر
حجة ولا حاجة اليه ولا متابعة له بل لو كان لنا الوجوب لا معنى لاولوية موافقته وكذا في الحرام وبعض الاحكام الوضعية
كما ان لا ينبغي فيما يخالف الظاهر مما لم ينبغي ولا سيما اذا لم يفد الظن ففي الحقيقة هذا التفصيل راجع الى النفي مط و
رابعها البعض الاول وهو الاستشكال في الاعتماد عليه سيما اذا خالف ما في ايدينا مع استشكاله ايضا في عدم الاعتماد
مط حتى فيما لو لم يخالف شيئا سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة
ما رواه الكليني في الصحيح على الصحيح عن هشام بن سالم عن الصادق ع سمعه يقول رأي المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين
جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من
مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات اخر وفيه ان المستشكل لما كان من يقول بحجية الظن مط لا يصح منه الاستشكال
اذا افاد الظن ولم يخالف شيئا كما انه لا يصح مط ولو قلنا بعدم حجية الظن مط اذا لم يفد الظن وكان لما يخالفه حجة
وايضا لا وجه لخصوص اعتبار غلبة صدق الرؤيا بعد اعتبار حصول الظن بصحته كما ان صحيح الاول لا عموم له ولو
عم الاحكام لم يصح تقييده باخر الزمان اذ حجيته تم غيره مع انه روى في العيون والمجالس عن الحسن عن الحسن بن علي بن فضال

عن الرضا

عن الرضا عليه السلام عن رسول الله ص في حديث ان رؤيا الصادق جزء من سبعين جزءا من النبوة فلا يعم مطلق الرؤيا
وكذا الثاني لا عموم له بل سوقه يدل على عدم شموله لما نحن فيه كما هو ظاهر وللحجية ايضا ما رواه فيهما في الحسن عن
الحسن بن فضال عن الرضا ع انه قال رجل من اهل خراسان يا ابن رسول الله رايت رسول الله ص في المنام الى ان
قال ان رسول الله ص قال من راني في منامه فقد راني لان الشيطان لا يتمثل في صورتي ولا في صورة احد من شيعتي
وعن كتاب سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع في حديث من راى رسول الله ص فقد راه في اليقظة ومعناه اخر وفي طرق
العامة ما بمعناه ويرد عليه انه لم يدل على لزوم اتباعه فيما يقول في نفس الاحكام مع انه ظهر بالتجربة المفيدة
للظن ان رؤيا الناس غالبا معبرة غير مطابق بنفسه للواقع على ان للرؤيا اقساما ثلثة اضغاث احلام وما يعبر
وما يطابق الواقع بنفسه والاولان اكثر جدا فكيف يصح من راه فقد راه ولو قيل ظهر من الرواية انه لا يمكن
اضغاث الاحلام هنا قلنا لم يف الرواية الرؤيا بالاستيناس وامكان ان يجز الشيطان بان فلانا رسول الله
ولم يكن موافقا للواقع فصح فيه اضغاث الاحلام مع تايده بان كثيرا ما يرى في المنام صورته ويظهر في اليقظة انه
كان على ما صاحب الحاير بصورته لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد فاطمة والحسنين ع في قضية له والدته المرتضى
والرضي وكيف كان الخروج عما مر من الادلة بمثل هذه الرواية المرسلة وكذا مع عدم الدلالة على وجوب الاتباع فيه
في الاحكام خروج عن الطريقة على انه قال بعض الاجلة الاحلام لا يكون شواهد للاحكام باتفاق علماء اهل
الاسلام انه على هذا ظن لم يثبت حجيته فاذن الاظهر القول بالنفي مط نعم يصح العمل بها في المندوبات للتسامح نظرا
الى كفاية الاحتمال فيها كما مر اشارة في انحاء التحمل فللصحابي السماع في القول والرؤية في الفعل والتقرير و
الكتابة الا ان الاخير يعتبر فيه العلم بالصدور والامن من التحريف والتبديل والتزوير ففي الاول يقول سمعني
رسول الله ص مثلا او سمعت منه او شافهني او حدثني او اخبرني او قال لنا او ذكر لنا وفي الثاني رايته فعل كذا
وفي الثالث فعل كذا فسكت عنه وفي الرابع كتب الي كذا او اخبرني او حدثني مكاتبة ولا ريب في قبول الكل كما
لا خلاف فيما تعرضوا منه لشمول ما دل على قبول السنة او الخبر له من غير تطرق ما فيه حتى احتمال الاجازة
لعدم وقوعه هناك نعم ما دل منها على المخاطبة له نوع قوة بالنسبة الى غيره لابعدية الغفلة منه واما في قال كذا
فخلاف الحق القبول مع عدم القرينة على الارسال لظهوره في السماع وكفايته في الحجية خلافا للباقلاني فحكم بالتردد
بين السماع من الرسول وغيره ويرده ما مر وعليه يختلف الحكم في اخبار الرسول عند من لم يقل بعدالة جميع الصحابة
والا فلا يختلف الا في علو السند نعم يظهر الاختلاف في الاخبار الوصوية ومنه مع ما مر من جواز النقل بالمعنى
يبين الامر لو قال امرنا رسول الله ص بكذا او نهانا عن كذا خلافا لبعض الناس ويرده بما مر ومثله ما لو وقع في الاخبار
الوصوية وكذا يبين الحكم مما مر لو قال امرنا بكذا او نهانا عن كذا بلا قرينة مع ظهور كون الامر الرسول ص او الائمة
في مثله وفيه الكفاية ومثلها حرم او ابيح او اوجب خلافا لبعضهم فانكروا لظهور ويرده العرف ولو قال عن النبي ص
او عن الصادق ع مثلا فالظاهر حينئذ الاسناد دون الارسال ولو قال من السنة كذا يبنى على كون ذلك من سنة
الرسول ص وفيه الكفاية لكونه من الظواهر وبالتسامح يتم المرام فيكون حجة واما دلالته على كونه من التحديث فلا لاحتماله
الاستنباط وكذا لو قال كنا نفعل او كانوا يفعلون كذا انهم هذا يفيد اتفاقهم على ما فعلوه وفيه الجحد من وجه اخر من

الاول من هذه الثلثة من الرواية نظرا الى الظهور ومن جهة القرائن وفيه شك واما من يروى بواسطة فلهم طرق
اولها وهو اعلاها السماع مط من كتابه او لفظه والفاظه ما مر الا اذا قصد اسماع غيره وهو حاضر فيقول سمعته
يحدث فلانا ونحوهما وثانيها القراءة عليه مط ويسمى العرض مع تصديقه صريحا كان يقول له نعم بعد ان يقول له
القارى سمعت او يقول الامر كما قرات او ظاهرا كان يشهد حاله عليه ومنهم من خصه بغيره ولا وجه له كالتكلم
مط لشمول ما يدل على القبول للجميع وهو كالاول فى جواز العمل به اذ الاعتراف به اخبار اجمالى فيكون حجة لعموم
ما دل على حجية الخبر بل عد قبولها الشهيد الثانى موضع وفاق المحدثين قال وان خالف فيه من لا يعتد به الا ان
الاول اعلى لكونه ابعد من الغفلة وهو علله بكون الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته وانه خليفة رسول الله ص
وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه وان النبى ص اخبر الناس واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته
اولى ويصحح عبد الله بن سنان قال للصادق ع يجيئنى القوم فيستمعون منى حديثكم فاضجر ولا اقوى قال قال
فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على
اولويته والا لامرها وشئ منها لا يقتضى الاعلائية اما الاخير فلان العدول ليس الى الاعلى ولا الاقل من الشك
بل الى ما يجترئ به من السماع بشهادة انضجاره وعدم قوته واما غيره فلعدم دلالته على الاعلائية اذ فى صحة لا
يمكن غيره الا بمشقة بزيادة فلعله لذا اكتفى به وانما كلامهم فى حقه مع ان فى حق وصيلته ايضا لا يتيسر ذلك اذ لكل احد
من الناس كان سؤاله الا بجوابه كتاب حتى يقرأوا عليهم ولا يريدون ان يقرأوا شيئا كما فى سؤال الناس فى عصرنا
من المجتهدين مع ما فيه من سوء الادب فى تدريس امثالهم فى كتب تلاميذهم وادون منهم ومنهم من جعلها اعلى ولم
نقف له على شئ الا الادب ولا ينفع كما هو ظاهر ومنهم من حكم بتساويهما لتحقق القراءة والسماع فى الحالين والنبوى
قراتك على العالم وقراءة العالم عليك سواء وهما مردودان اما الاول فبما مر من رجحان عكسه واما الثانى فبما
لضعف والفاظه قرات على فلان واقربه او اعترف بمضمونه او حدثنا واخبرنا قراءة عليه وعن السيد المنع معللا
بالتناقض وضعفه ظاهر جدا كيف وهو يستلزم سد باب المجاز ومع ذلك نقل اتفاق من عداه على الصحة واما
بدون القيد فقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها الفرق بين حدثنا واخبرنا فيجوز الاطلاق فى الثانى دون الاول
والاظهر المنع مط بدون القرينة على المراد اذ الظاهر منه السماع واما معها فيجوز ومنه يتبين حكم السماع بقراءة
الغير على الشيخ ولفظه قرئ على فلان وانا اسمع ما قراه ونحوه وهو ثالثها تنبيهات الاول يجوز السماع والقراءة من
وراء الحجاب للعموم الثانى لو قال الشيخ بعد التحديث لا احل لك ان تروى عنى او لا تروه عنى او رجعت عن اسماعك
لم يجز له الرواية لاحتمال تفطنه لما لا يجوز لاجله الرواية نعم لو علم عدم حدوث ما يمنع عن الحجية لم يضر كما لو اسمع
قوما وخص بعضهم بالمنع ومنه ما قاله الفضل بن شاذان لا احل لكم ان ترووا احاديث محمد بن سنان عنى ما دمت
حيا الثالث لا يمنع من قبول السماع ولا القراءة النسخ اذا لم يمنعه من الشعور والفهم وان كان التورع يقتضى خلافه
الرابع لا يشترط ان يقرا الشيخ بما قرئ عليه للاصل والعموم الخامس يجوز ان يقرا على الشيخ والنسخة بيد عادل بل
بيد من يقبل خبره بل مط اعتمادا على قول الشيخ والامر كما قرات مثلا السادس لو شك فى المسموع والمقرو لم يجز روايته
ولو شك فى احدهما لم يجز بالاعلى ولا بالادون الا اذا كان متيقنا كاسمعنى وسمعت ولو تردد بين شيئين ردده

ورابعها

ورابعها الاجازة وهى اصطلاحا ما تستلزم اخبارا اجماليا بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوهما بل قيل هو نفس الاخبار المذكور وفيه نظر وجواز العمل بها على التقديرين متضح تمام وضوحا عن الاجماع
كما عن جماعة كضعف الخلاف فيه نظرا الى كونها فى معنى اجزت لك ما لا يجوز فى الشرع لانه لا يبيح رواية ما لم يسمع فكان
فى قوة اجزت لك ان تكذب على اذ الاجازة تستلزم الاخبار به وبانه اجمالا فلا كذب ولا اباحة رواية ما لم يسمع وهى
اما المعين بمعين شخصا او نوعا او بغيره او لغيره به او بغيره كالمسلمين والموجودين ومن قال لا اله الا الله ويسمى الاجازة
العامة ومنها اجازة المعدوم بالانفراد او بانضمام الموجود اليه واولها اعلاها بل ربما منع عما عداه لكن فيما يصح
الاخبار فيه لا اشكال لما مر واما فى غيره فيبتنى على كون الاجازة الاذن او المحادثة او الاخبار فعلى الاول يصح
وعلى الثانى لا ويصح يتفرع عليه اجازة المعدوم مط والحمل والطفل الغير المميز فيصح على الاول دون الثانى الا
ان الشهيد الثانى قال تصح لغير مميز من المجانين والاطفال بعد انفصالهم بغير خلاف ويظهر ذلك من الجانبين و
ثمرتها العمل كغيرها من الانحاء انما تظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر او نحوه مما يمكن الاعتماد عليه ككتب
الاربعة بل وغيرها كالعيون والخصال والعلل عن مؤلفيها نعم امثالها تفيد اتصال السند الى المعصوم ع وفيه فوائد
كما اتفق لنا وسنذكرها على ان فى غير الاخير منها مضاف اليه رعاية التصحيح والامن من تحقق التصحيف وشبهه من انواع الخلل كما اتفق لجماعة
ثم اختلف المجوزون فى ترجيح السماع عليها او عكسه على اقوال ثالثها الفرق بين العصر الذى لم يجمع الكتب المعتبرة
وبعده ففى الثانى رجح الاول وفى الاول الثانى معللا بان السلف كانوا يجمعون الحديث من صحف الناس وصدور
الرجال فدعت الحاجة الى السماع خوفا من التدليس والتلبيس بخلاف ما بعد تدوينها لان فائدة الرواية حينئذ انما هو
اتصال سلسلة الاسناد بالنبى ص تبركا وتيمنا والا فالحجة تقوم بما فى الكتب ويعرف المقبول منها والضعيف من كتب
الجرح والتعديل وعده الشهيد الثانى قويا متينا ويرد عليه ان ما ذكر لا يقتضى الاعلائية لمنع حصر الفائدة فيما ذكر
بل من الفوائد رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل كما مر وشمول اطلاق الرواية على
المروى حتى يصح اطلاق الاخبار ونحوه عليه فاذن بان ان الاول اظهر كما بان ضعف الثانى والفاظه اجزت فى و
حدثنى وانبانى ونبانى اجازة واما بدون القيد فلا يجوز اذ ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا والمخالف كالمكاتبة
فهنا خلافان احدهما فى جواز الاجازة والاخر فيما يعبر عنها به فما قيل البحث غير منقح فى كلام الاصحاب غير منقح تنبيهات
الاول لا يجوز الاجازة فيما لم يتحمله المجيز ليرويه عنه اذا تحمله بعدها اذ لا تخرج عن الاذن والمحادثة ولا يصح شئ
منهما فيه خلافا لبعضهم نعم يجوز اجازة ما صح ويصح للمجاز له من مسموعاته الثانى يجوز الاجازة كغيرها من الانحاء للكافر
وثمرتها بعد الاسلام الثالث لا يصح الاجازة بالمجهول عند المجيز لعدم صحة الاذن ولا الاخبار ولا تخرج عنهما نعم
يصح فيما يكون مجهولا عند المجاز له ومعلوما عند المجيز كمسموعاتى الا ان ثمرتها تتوقف على العلم به خلافا للشهيد
الثانى فحكم ببطلانه الرابع يجوز الاجازة بما رويه باجازة لوجود المقتضى وعدم المانع وعن بعض من لا يعتد به المنع
وخامسها المناولة وهى اما مقرونة بالاجازة بان يدفع كتابا ويقول هذا سماعى وروايتى عن فلان فاروه عنى
او اجزت لك روايته عنى ومجردة عنها بان يناوله كتابا ويقول هذا سماعى عن فلان مقتصرا عليه على ما هو المشهور
الا ان الاول يرجع الى الاجازة فانه اخص منها من وجه ولو كان اعم منها فهو على انواعها الا ان تفترقا بالمشافهة

واعطاء الكتاب وتمليكه او اعارته للنسخ هنا دون هناك ولا ينبغي فان شيئا منها ليس مما له قابلية في جعلها اهلا
للاجازة مع انه لم يعتبر في الاجازة الغيبة بل هي اعم وكيف كان اختلفوا في كون هذا القسم منها دون السماع او مساويا
له والحق الاول لاشتماله القراءة على ضبط الرواية وسماعها بالتفصيل دونه ولم ادر منها ما هو اشتماله
على تمليك الكتاب واعارته ويقول هذا سماعي عن فلان او روايتي عنه فاروه عني واجزت لك روايته عني و
يسمى هذا عرض المناولة ثم منها ان يناوله سماعه ويجيزه له ويمسكه عنده فيرويه اذا وجده او ما قوبل به على وجه
يوافق معه وهذا لا مزية له على الاجازة بمعين كما هو ظاهر وقيل بها واما المجردة فلا يجوز له الرواية بها لعدم مستند
له فانه ينبته مع القرينة لو قال حدثني مناولة الا ان يقيم القرينة على الاجازة الا انها خارجة فرضا ولكن
يجوز العمل بالرواية لاخبار الراوي بانها سماعه نعم مع العلم يجوز له الرواية وهو مطرد والفاظ الاول بل الثالث
عند مجوزي الرواية به حدثني فلان او اخبرني مناولة دون الاطلاق لعدم انها مر منها وقيل بجوازه مطلقا ومنهم
من جوز الاطلاق في الثاني دون الاول وسادسها الكتابة وهي ان يكتب مرويه حاضرا او غائبا بخطه او بامره بحاله
وهي ايضا اما مقرونة بالاجازة او مجردة عنها فالاول ينقسم باقسام الاجازة وفي حكمها في الحقيقة واحض منها
ولا يميز شيئا معها بما له قابلية له لكون هذا بخطه دونها الا ان جعلها عموما فيما الجزها مشهودا ولم ينقل في
خصوصه خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير ولفظه كتب الي فلان او اخبرني او حدثني مكاتبة
لا مجردا وهو ظاهر بمامر واما الثاني فقد اختلفوا في الرواية بها ولم ار باسا لو قال كتب الي فلان حدثنا فلان لا
ان يقول اخبرنا مكاتبة لاحتمال الاقتران بالاجازة ولا مجردا الا انه قيل بجوازه كل قائل وعلى اي تقدير حجة في العمل
وسابعها اعلام الشيخ بان هذا الكتاب سماعه مقتصرا عليه وفي جواز الرواية به اقوال ثالثها الجواز وان منعها
والاقوى لعدم مطلقا ولو كان العمل به جائزا اذا اجتمع فيه شرائط القبول لكفاية اعلامه بالسماع وثامنها
الوصية بان يوصي بكتاب كان يرويه لشخص ولا يجوز الرواية بها ولا العمل لعدم ما يستند له منها وفيه قول
بالجواز وتاسعها الوجادة وهي ان يجد حديثا او كتابا بخط شخص باسناده فلان يرويه على سبيل الحكاية فيقول
وجدت بخط فلان او قرأت بخط فلان وليست من الرواية لكن يجوز العمل بها اذا امن من التزوير وعلم
الخط وفي كل منها قول آخر تكملة قد اجازني جماعة من الفضلاء المتبحرين والمشايخ المتورعين الذين يحل ان
ياتالهم مكاتبة فمنهم الفاضل العالم العامل الكامل الامام المحقق المدقق القمقام المنزه عن الشين المبرئ من المين
ذو المفاخر والمعالي ميرزا ابو القاسم القمي فاجازني ان اروي عنه كلما يصح له اجازته ويصح عليه روايته من
الزبر الدينية والكتب الاسلامية من الاحاديث والادعية والكتب الفقهية والكلامية والعربية والاصولية
سيما الصحيفة السجادية والكتب المشهورة من الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار وكذا ما تضمنه الوسائل
والبحار والوافي بطرقه فمنها ما عن شيخه واستاده بل استاد الكل خاتم المجتهدين وعلامة المتاخرين محيي شريعة
سيد المرسلين ذي الفضل الباهر والبحر الزاخر مجدد المذهب الاثني عشري آقا محمد باقر البهبهاني عن والده مولانا
محمد اكمل عن مولانا ميرزا محمد الشيرواني والشيخ جعفر القاضي والمولى محمد شفيع الاسترابادي بل العلامة المجلسي
وجمال الملة والدين الخوانساري عن مشايخهم المشهورين ومنها ما عن شيخه السيد حسين بن السيد ابي القاسم

عن شيخه

عن شيخه محمد صادق بن العالم الرباني مولنا محمد بن عبد الفتاح التنكابني الشهير بالسراب عن شيخه البارع
استاد العلماء المحققين محمد باقر بن المولى محمد مؤمن السبزواري عن شيخه الغني عن التوصيف شيخ الاسلام والمسلمين
بهاء الملة والدين عن مشايخه العظام وكذا عن المولى محمد صادق عن الفاضل المجلسي عن والده عن شيخنا
البهائي ومنها ما عن شيخه الاعلم الافضل المحدث الفقيه المتبحر الشيخ محمد مهدي الفتوني عن شيخه ابي الحسن الشريف
العاملي النجفي عن شيخه الاعظم العلامة المجلسي ومنها ما عن شيخه الاجل الاكرم الحائز لفنون الفضايل آقا
محمد باقر بن محمد باقر الهزارجريبي وقد رايته ولا انتفع منه عن عدة من مشايخه منهم الشيخ المحقق المدقق الحاج
شيخ محمد بن الحاج محمد زمان الاصفهاني والشيخ الجليل الميرزا ابرهيم القاضي فنبه عن السيد السند الامير محمد
حسين بن الامير محمد صالح الحسيني والشيخ الفقيه الحاج محمد طاهر ابن الحاج مقصود علي الاصفهاني والشيخ الفاضل
مولانا محمد قاسم بن محمد رضا الهزارجريبي عن العلامة المجلسي ومنهم شيخنا الاعظم واستادنا الاكرم الامام
الهمام والحبر القمقام والبحر الزاخر الشيخ جعفر النجفي مسكنا ومدفنا فقد اجازني ان اروي عنه عن شيخه و
استاده الآقا محمد باقر المتقدم ذكره عن مشايخه وعن شيخه ايضا واستاده وحيد العصر وفريد الدهر تاج الفخر
وناموس الدهر الحبر الهمام فخر الفهم الباهر السيد محمد مهدي الطباطبائي وقد ادركتهما وتلمذت عليهما ولا سيما
ثانيهما فقد صار برهة من الزمان والظاهر انهما ما كانا لم يجيزاني ان استجيزهما ولكني ما استجزتهما عن مشايخهم
الآقا المتقدم ذكره والشيخ المتوفى والشيخ يوسف البحراني عمن سبقهم من المشايخ الاعلام حتى تتصل السلسلة
بالصادقين من الاخبار المسطورة في الكتب الاربعة وكذا ما تضمنته الوسايل والبحار ومنهم استادنا الاقدم
وشيخنا الافخم العالم العامل الفاضل الكامل الحسيب النسيب الاديب الاريب السيد الاجل والحبر الاكمل ذو
النفس القدسية والسجية الملكية الامير السيد علي روح الله روحه وكثر من عنده فتوحه فقد اجازني ان اروي
ما سمعته منه وحققته من تاليفاته وتصنيفاته ورسائله وما اخذت منه شفاها بشرط مراعاة الاحتياط
في النقل والقول والعمل عن شيخه الآقا المتقدم ذكره ومنهم الفاضل الوحيد الجامع بين المعقول والمنقول
الزاهد الورع موضح الحقيقة والطريقة بل محييهما في الحقيقة الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي فقد اجازني
ان اروي عنه جميع مقرواته ومسموعاته وما صح له روايته بجميع انحاء التحمل عن مشايخه الافاضل واساتيده
الاماثل من سائر ما صنف في العلوم الالهية والاصولية والفرعية الشرعية والعربية والحكمية والعلوم الآلية
لسائر العلوم وغيرها من التفسير والسير والتواريخ بل كلما هو منسوخ او معقول من المعقول والمنقول في الفروع
والاصول وجميع ما هو مسطور من منظوم ومنثور بالاسانيد المتصلة الى مصنفيها ومؤلفيها من الخاصة والعامة
سيما الكتب الاربعة القديمة والثلثة الجديدة وما جرى به قلمه وحرره كله من مقدمات ورسائل وحواشي
واجوبة مسائل وخطب ودلائل وسائر ما وصل اليه من العلوم من باد ومكتوم بطرقه المتصلة بارباب ما الف
في سائر العلوم منها ما رواه عن الفضلاء المتقدم ذكرهم وهم السيد محمد مهدي والشيخ جعفر والامير سيد علي
ومنهم الشيخ احمد بن عصفور البحراني والامير محمد مهدي الشهرستاني والشيخ احمد بن الشيخ حسن بن علي بن خلف
ابن ابرهيم بن ميف الدمستاني البحراني والشيخ محمد بن الشيخ حسين بن احمد بن عبد الجبار القطيفي عن مشايخهم

مذكور للاول من تقدم وزاد دام ظله فقال وعن شيخه بالاجازة السيد العالم العامل الامير السيد حسين عن ابيه
السيد ابرهيم القزويني وللثاني منه الاقا المتقدم ذكره وعن شيخه السيد محمد مهدي الطباطبائي عن مشايخه
الماضين وللثالث منه خاله الاقا سابق الذكر عن والده عن مشايخه المتقدم ذكرهم عن الشيخ محمد تقي المجلسي
عن البهائي عن والده عن الشهيد الثاني واما الشيخ احمد فعن شيخه وعمه الشيخ يوسف بن احمد البحراني والشيخ
عبد علي بن احمد البحراني وعن ابيه الشيخ محمد بن الشيخ احمد البحراني بحق رواياتهم وطرقهم الى شيخهم الشيخ حسين بن الشيخ
محمد بن جعفر البحراني وعن شيخهم الشيخ عبد الله بن الشيخ علي بن احمد البلادي وعن شيخهم الشيخ احمد بن عبد الله
ابن حسن بجميع كتبهم ومروياتهم واما الامير زا محمد مهدي فقال له طرق منها ما رواه عن الشيخ يوسف والد الشيخ
احمد فعن الشيخ يوسف المذكور وعن ابيه عن الشيخ عبد الله بن علي البلادي عن شيخه الشيخ سليمن بن عبد الله
الماحوزي وعن الشيخ عبد علي بن الشيخ احمد قراءة واجازة عن الشيخ حسين الماحوزي وعنه اجازة بغير واسطة
وبواسطة بجميع كتبهم وحق رواياتهم عن الشيخ سليمن واما الشيخ محمد فعن ابيه عن الشيخ عبد علي السابق ذكره
والشيخ حسين بن الشيخ محمد بن جعفر الماحوزي والشيخ ناصر بن محمد الجارودي بحق رواياتهم عن الشيخ سليمن المتقدم
ذكره وعن الشيخ يحيى بن محمد بن عبد علي القطيفي عن الشيخ حسين المتقدم ذكره عن الشيخ سليمن السابق ذكرهما وعن
منهم الشيخ عبد علي بن محمد بن عبد الله بن الحسين الخطي البحراني اجازني ان اروي عنه كلما جاز له روايته
وكلما اجازه مشايخه واساتيده قال ومجيزا الا اني اقتصر من ذلك على اعلام طرقها واشهرهم في رتبة العلم
والفضل تحقيقا وتدقيقا وجعل منهم الشيخ يحيى بن الشيخ محمد العوامي عن شيخه الشيخ حسين بن محمد الماحوزي
عن الشيخ سليمن بن عبد الله الماحوزي البحراني والشيخ عبد علي بن الشيخ احمد بن ابرهيم عن الشيخ عبد الله بن علي
عن الشيخ سليمن المتقدم ذكره وعن ابيه الشيخ احمد بن ابرهيم بلا واسطة ومنهم الشيخ محمد بن الشيخ احمد بن ابرهيم
الشهير بابن عصفور عن الشيخ علي عن ابيه الشيخ عبد الله اخي الشيخ سليمن المذكور لابيه ومنهم الشيخ حسين ابن
الشيخ احمد المذكور سابقا عن عميه الشيخ عبد علي والشيخ يوسف وقد سبق طرقهما ومنهم السيد محمد مهدي
المذكور سابقا بطرقه المتقدمة الا انه اقتصر من طريق الشيخ يوسف البحراني باعلاه وهو ما رواه عن المولى محمد
رفيع المجاور بالمشهد الرضوي حيا وميتا عن شيخه العلامة المجلسي عن ابيه عن الشيخ البهائي عن ابيه عن الشهيد
الثاني ونحن قد اقتصرنا من الطرق الى ما انتهت الى اللؤلؤة وغيرها وان وفقني الله اكتب اجازة مفصلة ان شاء
الله سبحانه **المطلب الرابع** في الادلة العقلية **مقدمة** الدليل العقلي هنا حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي و
بالنظر وهو اما يتوقف على خطاب شرعي كما لو ثبت الملزوم شرعا فحكم العقل بثبوت لازمه سواء ثبت الملازمة شرعا
كالملازمة بين القصر والافطار او عقلا كوجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام وضد الواجب عند القائل بها
والمفاهيم في وجه ضعيف لا لان كثيرا منها قد سبق الكلام فيها بمناسبة عرضية او لا كالحسن والقبح العقليين
اما الاجماع فدليل نقلي لا عقلي كما مر من الشيخ مع جوابه واما الحكم العقلي النافي للحكم الشرعي كاصل البراءة و
اصل النفي وقبح التكليف بما لا يطاق المستلزم لرفع التكاليف كالوضوء والصوم والصلوة الاختيارية الى غير
ذلك فذكره مستطرد كالقواعد المنتهية الى العقل والنقل **اشارة** اختلفوا في ان حسن الفعل وقبحه بمعنى كون

الفعل

كون الفعل متعلق المدح والذم عقلي او شرعي بعد اتفاقهم على كونهما عقليين بمعنى كونهما صفة كمال وصفة نقص
او موافقا للطبع ملايما للنفس ومخالفا لها او ما لا حرج فيه وما فيه حرج او موافقا للغرض ومخالفا له وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة فالاشاعرة على الثاني وغيرهم على الاول وهي وان كانت من مسائل الكلام ان قلنا بانه العلم
بحقايق الموجودات على مواضعة الشرع ومن مباديه ان قلنا بانه العلم بالعقايد الدينية لابتناء كثير من مسائله
عليها ومن اعظمها وجوب المعاد لكن مع ذلك لما كانت مما يتوقف عليها كثير من مسائل الاصول كالمنع من توجه
الخطاب الى المعدوم والتكليف بما لا يطاق وارادة خلاف الظاهر من الخطاب وتاخير البيان عن وقت الحاجة الى
غير ذلك بل ما يستنبط منها الاحكام الفرعية كحرمة الظلم والخيانة والكذب الضار ووجوب قضاء الدين ورد
الوديعة ورجحان الاحسان وتكليف النائي عن بلاد الاسلام وغير القادر على العلم والمجتهد المضيق عليه وقت
التحصيل الى غير ذلك فتكون من مسائله ايضا كما تكون بالوجه الاول من مباديه ولذا ذكرها هنا الاكثر فلا علينا
ان نشير الى ما هو الحق ولو اجمالا لمخافة الخروج عن وضعنا فنقول قضاء الضرورة على تحسين العقل لترجيح
جميع الخصال الحميدة وتقبيحه لترجيح جميع المساوي بل هما يطردان مع الاكثر بل مع كل من الانصاف والصدق النافع
ورد الوديعة الى الغني المحتاج الشديد الحاجة بل مطلقا وترك كل واحد منها كالكذب الضار بل ترك ايثار الصدق
مع تساويهما مع الكذب من كل وجه والتشكيك تشكيك في القطعيات بل الضروريات فضلا عن انه لو لم يكونا عقليين
للزم على الله سبحانه الترجيح بلا مرجح في احكامه وهو خلاف مقتضى بداهة العقل ولما قبح منه سبحانه شيء فيلزم جواز اظهار
المعجز على يد الكاذب والكذب عليه وبهما يبطل جميع الشرايع والاعتذار عن الثاني باستحالة الكذب في الكلام
النفسي مع ظهور تطرق المنع فيه لاستلزام جوازه في اللفظي جوازه فيه والا لم يكن احدهما امارة للاخر ودالا عليه
ومدلولا له مع ان الكلام في الكلام اللفظي وعن الاول بان اظهار المعجز لغرض ولعل غرضا لتصديق هذا
لو لم يفتقر الرجحان الى المرجح والا لزم الجبر فانتفى القبح العقلي والتقصير على المكلف في جعل اظهار المعجزة مصدقا مع
احتماله غيره وهو ليس الا كالمشابهات مكابرة وقياس مع الفارق وكذا لحصول العلم بالعادة او بخلق العلم الضروري
او بالالهام ضروري البطلان مع ان في اولها عدم حصول العادة في اول الانبياء بل في الجميع لاحتمال ان يكون الكل
على الضلالة ولا سيما مع غلبة الاضلال بين العباد وهم منهم وافعال الجميع مخلوقة لله تعالى فالغلبة في فعله تعالى
مع ان البقاء على العادة غير معلوم اذ لا وجوب عليه سبحانه وان بلغ التكرار ما بلغ فلا علم بنبوة من النبوات ولا الظن
وان تنزلنا فالظن اقصى ما يمكن ولا يكتفى به احد في الاجزاء انه لو كان العلم بخلق العلم الضروري او الالهام لزم عدم
الحاجة الى الاستدلال في النبوة والدفاتر المطولة والكتب المبسوطة والتزام الاشاعرة ان علمهم بها صحيح لا علم عوامهم بالنظر
وهو خلاف البديهة مع احتمال كونه جهلا مركبا مثلا فلو قيل لا تكليف بعد قلنا ابالشرع ام بالعقل وكلاهما مفروض
العدم وايضا لو لا ما قلنا للزم افحام الانبياء امكانا بل وقوعا وكلاهما باطل ضرورة ومنع الاول مكابرة مع انه
لو سلم قلنا يستلزم عدم المؤاخذة على ترك التصديق وعدم العقاب والا لزوم بكون وجوب النظر نظريا مدفوع بكونه
ضروريا او كالضروري وعدم وجوب النظر يؤكد الافحام كما ان وجوبه بالشرع يستلزم الدور ولولا الالزوم دفع
الضرر المظنون لكفانا ولزم ايضا عدم الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب بل وعدم ايجاب معرفة الله سبحانه

ولا يرتفع الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يكون جميع الانبياء متنبين لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب والملازمة
فى الكل ظاهرة كبطلان التوالى على ان الحكم من اجماعياتنا فلا يحتاج الى تجشم الاستدلال هذا وفى الكتاب والسنة
القطعيين دلالة عليه نظرا الى ما ورد فى الاخبار من ان بالعقل يثاب ويعاقب وانه الحجة بين الله وبين العباد وانه
الحجة الباطنة والامر بالعدل والاحسان والقسط والمعروف وترك الامر بالفحشاء والنهى عن المنكر والفواحش
وتحليل الطيبات وتحريم الخبائث وتعليل النهى بالفاحشة وسوء السبيل الى غير ذلك فان اختلاف الافعال عقلا
حسنا وقبحا مدحا وذما ولو قيل كل ما امر لاجل معان امر غيرها من امر او شرع او عرف او غيرها وعقليتها مسلمة كما ترى قلنا
انكار ذلك تمامها بالمعنى المتنازع فيه مكابرة واستدل بانه لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب
كان اتصافه به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقى الاحكام والافعال وبانا نعلم بالضرورة انا
لو خيرنا العاقل بين الصدق والكذب واعطاء دينار على كل تقدير واستوى الصدق والكذب لما اختاره دون قبحه
وبان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع لاستحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور
وبانه لو علما بالشرع لما علما به لجواز تطرق الكذب وارادة غير الظاهر عندهم وبانا متى علمنا كون الشئ ظلما علمنا
قبحه ومتى انتفى كونه ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضى للقبح من الظلم سوى كونه ظلما عملا بالدوران وبانه لو كانا
شرعيين لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسئ ولما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود الشرع ولجوزنا من ائمة
عظيمة لا تعرف حجة الشرع التمسك بعقولها فلا تفرق بين من احسن ومن اساء فى استحقاق المدح والذم كما لا تفرق
بين حركة الاصبع يمنة ويسرة ويجوز ان يكون من اساء اليها هو الممدوح ومن احسن هو المذموم لكن لو اخبرنا من
شاهدناه على هذا الاعتقاد لسارعنا الى تكذيبه فدل على ان ذلك مركوز فى بداهة العقول وبان حكم اكثر العقلاء
بقبح الظلم وحسن الصدق فى كل زمان وكل صقع اما ان يكون ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب ولا يكون عاديا
وكان من المحال اتفاق الامم العظيمة عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على قبح شرب الخمر والزنا وليسوا اصحاب
شريعة ويرد على الاول انه ان اراد بما لاجله اتصف بالوجوب الحسن والقبح يمكن منع الترجيح بلا مرجح على تقدير
عدمه اذ يمكن ان يكون المرجح غيرهما كالابتلاء وان لم يكن فى الفعل حسن او قبح اصلا وان اراد غيرهما فلا كلام فيه و
على الثانى منع الملازمة لاحتمال ان يكون اختيار الصدق لكونه اعم نفعا واكثر موافقة للاغراض ومن ثم يكون ملائما
للطباع وهو لا ينفك عنه ولو قيل نفرض التساوى قلنا الفرض لا يساوى وعلى الثالث ان التعليل عليل اذ
كثير من الامور لا تعرف الا بالشرع ككمية العبادات وكيفياتها بل غالب وظائف الشارع من هذا القبيل الا ان يراد
ان ما لم يعلم لنا لم يمكن استفادته من الشرع على هذا التقدير اذ لا يخلو اما ان يريد او لا ولا يمكن الجزم بشئ منهما لاحتمال
خلافه ولا يجب عليه شئ فان اراد من خطابه شيئا لا يمكن فهمه فاستحال ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور لمنافاته للغرض اذ لا يمكن ان يفهم منه والقبح بهذا المعنى متفق عليه استحال ذلك الا انه بعيد الا انه تدرمنه الا انه لا يحتمل غيره
مما يرتكبه العاقل ومنه يتبين ما على الرابع مع كونه هو الثالث من دون فرق الا فى بطلان التالى وذلك لا يجعله
متعددا مع انهما آئلان الى شئ واحد وعلى الخامس ان المقدمة الاولى تغنى عن غيرها من العلم فلو اراد به العلم الضرورى
لم يحصل من غيرها وان اراد النظرى لم يحصل من الدوران كالاول مع احتمال ان يكون لازما غير منفك عن الظلم و

من جميع الوجوه والاعتبارات سوى وصفيهما فانه يختار الصدق فلولا حسنه وقبح الكذب
من خطابه شيئا افاده على الاول اما ان يريد الظاهر

والدوران لاجله مع ان الدوران لا يفيد العلم حتى عند المستدل بل ولا الظن عنده وبما مر يتضح ما على السادس
اذ ما سمعت فى الثانى يجرى فيه وعلى السابع منع بطلان التالى لاحتمال ان يقال ان اراد من الحسن المتنازع فيه
ممنوع مع انه يمكن منع الملازمة بان يقال فعله سبحانه حسن لكلامه النفسى وان لم يعلمه وعلى الثامن والتاسع انهما من
التمسك بالضرورة فيرجعان اليه مع ان المستدل قد تمسك بها كالابى الحسين وقد تمسك به ايضا مع ما فيه من
زيادة الفساد لجعله عدة مواضع للكلام ولم يختص منهما مع ان ذكرهما خال عن الجدوى وفى بيانهما العديم وشتات
رايناه الاعراض عنها اولى ولهم نفى التعذيب حتى يبعث رسولا اذ نفى العذاب قبل البعث ينافى عقلية الحسن و
القبح فيستلزم نفيه نفى الامر والنهى ولزوم عدم النسخ وانه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير حاصل فى الفعل
لم يكن تعلق الطلب لذاته وتركه اللازم باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه على امر زائد وما هو للشئ بالذات لا يتوقف
على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل ان الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا عقلا ولا
يعقل حقيقته الا متعلقا بمطلوب ولو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن البارى تعالى مختارا فى الحكم واللازم باطل
بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال غير متساوية بالنسبة الى الاحكام واذا كان الفعل فيه احد الحكمين راجحا
فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفى الاختيار او
فعل العبد مما لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا بالحسن والقبح العقليين اما الاول فلانه عالم فى الازل بما يقع مما
لا يزال وهو مما اجمع عليه المليون فعلمه سبحانه ان تعلق فى الازل بالوقوع وجب وان تعلق بعدمه امتنع ولان فعل
العبد ان كان لازم الصدور بحيث لا يتمكن من الترك فاضطرارية والا فان لم يفتقر فى صدوره الى المرجح بل كان
نصيبه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين بالنظر اليه كان اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا
وهو ظاهر وان افتقر اليه معه اما ان يلزم الفعل ولا فان لزم كان اضطراريا وان لم يلزم فاما ان لا يتوقف على
تقديره وقوعه على مرجح آخر فاتفاق كما مر او يتوقف فلم يكن المرجح الاول مرجحا تاما هف وايضا ننقل الكلام الى مع
ذلك المرجح فلا يخلو اما ان يصير اتفاقيا او يلزم التسلسل لا يقال يجوز ان يكون القادرية هى المرجحة فلا يتم ما
ذكرتم لانه ان كان القادرية امرا زائدا ننقل الكلام اليها فيلزم ما مر والا يلزم الاتفاقية والجواب عن الاول
بتجويز العفو مطلقا عندنا او فى المحرمات ووصول الثواب فى الحسنات اذ نفى وقوع التعذيب لا ينافى الاستحقاق مع وروده
مورد المتعارف وهو ما لا يستقل فيه العقل ولا يبلغهم الامر والنهى فيتوقف على البعث فلا ينفى الاستحقاق فيما
يستقل به العقل مع انه لو نفاه لكان بالظهور اذ يحتمل الرسول ان يكون نائما وما دل على ثبوته العلم والتعذيب ان يكون
ذنوبا فلا منافاة على ان التخصيص يقتضيه ومنه يتبين الجواب عن الاخبار المماثلة لما روعن الثانى بمنافاته لنهاية
الحسن والقبح ولا نقول بها ولذا تركنا التعرض لها اسندوا لبطلانها وعن الثالث بمنع بطلان اللازم ان اريد من
كونه لذاته عدم توقف التعلق على شئ مغاير للطلب لعدم دليل على استحالة ذلك بل شيوعه بل عمومه لتوقف تعلق
الطلب فى جميع الاوامر والنواهى على شئ بل اشياء وبمنع الملازمة ان اريد منه انه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه
لعدم منافاة توقفه على شئ آخر كالمطلوب لاستلزامه اياه ايضا ولا فرق فى ذلك بين تقييد يتم الجهات وتعليلها كما
لا فرق بين جعل مدخول اللام الفعل او الطلب ولا اجاد من تحير فى تقريره فقرره بالوجهين تارة بما ينهض على جميع المعتزلة

واحرى بما يتهض على من يقول بكون الحسن والقبح بالاوصاف او الاعتبارات وعن الرابع بمنع الملازمة اذ عدم التساوي
فى الافعال لا ينافى الاختيار اذ هو امتناع بالغير فلا ينافيه وعن الخامس اولا بالنقض بالواجب لاستلزامه ان لا يكون
فعله سبحانه بالقدرة والاختيار وان كان ارادته قديمة كما هو ظاهر للزوم التسلسل فى التعلقات او القدم وكلاهما باطل
ولا سيما الثانى وثانيا عن اول وجهيه بتبعية العلم للمعلوم فانه المعقول منه وعن ثانيهما باختيار اللزوم بالمرجح بان
يفعله بالاختيار مع قدرته على الترك الى حين الفعل لا بمعنى امتناع الترك حتى يلزم الاضطرار اذ دعوى سلب القدرة
قبل الفعل مخالف للوجدان والا يلزم ان لا يكون بينه وبين من القى نفسه عن شاهق فرق وهو مخالف للضرورة مع انه
لو لاه لكفى ما شاع من ان اللزوم بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده والمرجح من فعل العبد وهو المصلحة المعلومة
او المظنونة فلا حاجة الى مرجح اخر فلا يلزم تسلسل هنا واقصى ما فى شبهة الجبر مع بطلانها ضرورة ولا اقل من بطلان
اصله كذلك عدم اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح ولا كلام هنا فيه وانما الكلام فى فعل الواجب اذ باتصافه بهما
يتم الدست فان فعل العبد عندهم مخلوق له سبحانه ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد بمعنى مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك تاثير فى وجوده سوى كونه محلا له فلا يصح صدوره منه سبحانه ان كان قبيحا من دون فرق بينه
وبين العبد بل فيه اقوى فلا يصح بالمحوى وكذا غيره من افعاله وبذلك بان ما فى حجة اخرى لهم وهو ان تكليف ما لا
يطاق واقع فينتفى الحسن والقبح بيانا الاول ان ما علم الله سبحانه وقوعه واجب وما علم عدمه وقوعه ممتنع وهما
غير مقدورين ولانه سبحانه كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبى ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فيكون
مكلفا بانه يؤمن ولا يؤمن مع انه لم يثبت الاخبار بعدم ايمانه فى حيوته بل هو والسورة لا تنافيه مع احتمالها
التقييد بما لو خرج بالكفر بقى ما اورده من احتمال ان يقال ان الحسن والقبح فى بعض الاشياء مسلم لكن يجوز ان
لا يكون فى بعض الاشياء جهة حسن ولا جهة قبح ومع ذلك امر الشارع به او نهى عنه ليعلم المطيع من العاصى
وجوابه انا نلتزمه ولا يرد علينا شيء اذ مقصودنا ان فى الاشياء ما يلايم العقل بمعنى انه مع قطع النظر عن امر
الشارع او نهيه ملايما او منافرا او يحكم بان فاعله يستحق المدح او الذم بادراكه وبه يتم اصولنا والا فلا يمكن لاحد
انكار امكان التكاليف الابتلائية ولو بمجرد الامر بدون ارادة الفعل نعم يلزم ان يكون لاختيار خصوصها محتاج
مرجح لتقبيح العقل الترجيح بلا مرجح وهو من افراد هذا الاصل فلا حاجة الى ان يقال يتم الكلية بحكم العقل بلزوم
متابعة الشارع امرا ونهيا للشكر فاحتمال ايجاب فعل وتحريمه احيانا لا بسبب حسن او قبح فيه اسهل على انه يمكن
ان يقال الابتلاء يورث الحسن والقبح لو قيل بكونهما بالوجوه والاعتبارات كما ان حصولهما بها اقوى الوجوه كما
ستعرفه وربما اجيب بعدم المنافاة اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن فى نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون
المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم مع انه لا ينافى امر مخصوص للامتحان ايضا دون اخر بجهة مقتضية و
مصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وعدم ادراكنا لا يدل على عدمه ويرد عليه ان المنافاة بما ذكره لا يرتفع
فان الكلام فى لزوم حسن الفعل وقبحه لا فى وجود مطلق المصلحة ولم يدعيهما بل التزم عدم المصلحة فى نفس المامور به
ولا يصح اذ يمكن ان يقال ان اراد بعدم المصلحة فى نفس المامور به عدمها فى ذاته لكنه غير لازم وان اراد عدمها ولو
بالوجوه والاعتبارات منعناه ونقول بكون المامور به مصلحة بذلك بل حسنا فلا اشكال مع احتمال ارجاعه

اليه

اليه والترجيح بلا مرجح لا يستلزم الحسن والقبح لاحتمال ان يكون المرجح غيرهما فلا يجدى شيئا مع ان الكلام لما كان
فى مقابل الاشعرى لا يناسب التمسك بالترجيح بلا مرجح فانه يلتزمه وانه يصح لاثبات الواقع واما ما يكون الابتلاء
بمحض التوطين فخارج ايضا عما اورده المورد فلا ينبغى ذكره هنا واجاب المورد بنفسه بانه قد حصل لنا بملاحظة
اكثر المامورات وانها حسنة ومشاهدة معظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوى بان جميع ذلك كذلك ولا يتحقق شيء
على خلاف ذلك بل ربما حصل من طريق السمع وتتبع الاحاديث العلم القطعى بذلك اذ فى كل موضع سئل عن
الائمة السبب والعلة عن حكم من احكام الشرع اجابوا بتقرير العلة وتحقق السبب ولم يجيبوا قط بان الله يامر
بالاشياء وينهى عنها بدون سبب يوجب ذلك وايضا قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر
من الطيب هو ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كان فيه جهة حسن وح يندفع احتمال ان ينهى الواجب تعالى عن شيء مع
كونه فى نفسه خاليا عن جهة القبح وهو ظاهر لكن بقى احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن مع ان الشارع امر به
ولم يبطل بصريح الاية الشريفة لكنك بعد تاملك فى سوق الاية اظنك حاكما ببطلان هذا الاحتمال ايضا فتامل
وانت خبير بان جواب الائمة فى الموارد لا يفيد العلم مع كونه فى قليل من المحال فلا يلزم منه العموم على انه لو كان من
الاعم الاغلب كان كذلك مع ان العلل والاسباب المذكورة غالبا معرفات والاية لا تفيد الحصر فى ان لا تكون
المنهيات الا قبيحة ولا تكون المامورات الا حسنة مع ان الطيب ظاهر فيما يرجح فعله وله حسن ومع ذلك لا يفيد العلم
وقد استند له ولا سيما فى احد الشقين هذا وما يفيد الظن لا ينفع التمسك به اذ المقصود اتمام كلام القوم وهم يدعون
العلم كما هو ظاهر مع ان الظن الحاصل من الاعم الاغلب لا حجة فيه هنا ثم المقتضى للحسن والقبح هل ذات الفعل
او الوصف اللازم لها او الوجوه والاعتبارات او للثانى الثانى دون الاول فانه يكفيه نفى ما يقتضيه او الاكثر بالثالث
مع جواز الاولين فى غيره اقوال الاشهر وربما يرجع الاختلاف بين ثلثة الاول باعتبار الجهات تعليلية وتقييدية
فيصير النزاع بينها لفظيا فاللطم على الاول يكون حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه ايذاء وعلى الثانى يكون الحسن
هو اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم على وجه التاذى فالتمسك للثالث بالتخالف والنسخ لانه كالجمع
بين النقيضين اذا قال لاكذبن غدا مع انها انما يتم لو انحصر الموجب للتكليف فى الحسن والقبح بل لا يتم على تقديره
ايضا حتى على تقدير الذاتية لاحتمال ضم قيد فى الاول وزواله او ضم اخر فى الثانى الا انه يشكل بلزوم ان يكون
المنسوخ ح غير ما كان الحكم له اولا اذ الاختلاف بالتقييد وعدمه لا ينفك عنه وبطلانه ظاهر وبمثله يلزم بطلان التخالف
فى المنسوخ وايضا يلزم امتناع التخالف لو كان احد الحكمين مع قطع النظر عن القيد والاخر باعتباره فان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف الا ان يلتزم كالتزام ان يكون الحكم الثانى ح باعتبار نفس الجهة فيكون الاختلاف باغلبية من اقل
القبيحين او اهم الحسنين ويمكن التخلص عنهما فى مثله بان يكون المدار فى احدهما على المهية بشرط عدم الجهة المخصوصة
وفى الاخر المهية بشرط وجودها فافترقا واما الثالث فيمكن منع الاجتماع فيه بان يقال الاتصاف فى احدهما بالعرض فلا
يكون اتصافا حقيقيا مثلا اتصاف لاكذبن غدا بالكذب اذا كذب غدا لا باعتبار نفسها بل باعتبار القضية الاخرى
فهى صادقة بنفسها فالمتصف بالقبح حقيقة الثانية لا الاولى وكذبها اذا صدق غدا بنفسها فالاتصاف بالصدق
باعتبار الثانية فلا تتصف هى به حقيقة ولو لم يتكلم غدا فلا يتصف بالفعل لا بالصدق ولا بالكذب وقد سبق منا تحقيق

ان المراد ان كل ما كان طيبا فى الواقع
لا بامر الشارع يحله لهم وكل ما كان
خبيثا فى نفسه لا بنهى الشارع يحرمه
عليهم والظاهر م

فيها في بحث الاجتهاد الا ان للكلام فيه مجالا ويمكن ابطال القول الثالث بانه لو لم يستند الى الذات مطلقا لزم التسلسل
وبطلانه ظاهر هذا كله لو اريد بالاقوال الثلثة العموم والايجاب الكلي والا فلا يرد عليها شيء مما مر على الاول
الحق خامس الاقوال ان اريد امكان الثلثة والاظهر العلم بوجود الذاتي والوصف اللازم معا كلاهما الا ان يقال
القطع بل الضرورة واقع باستناد الحسن والقبح احيانا الى الاوصاف اللازمة واخرى الى الذات كما انه لا اختلاف بين
الاقوال الثلثة الاول على الثاني واما القول الرابع فلان الاصل في الافعال عدم الحرج والذم ما لم يظهر ما
يوجبه وهو معنى الذات وكان الذات على تقدير خلوه من الصفات لو كان قبيحا لكان قبحه بالذات وباقتضائها
فيلزم ان يكون فعل الله تعالى قبيحا وهو باطل فيجب ان يكون حسنا فكان الحسن ذاتيا دون القبح وهما ظاهر الفساد
اما الاول فلانه مع كونه خلافيا ولا يلزم على الخصم فقوله مصادرة ومع ذلك ليس حسن ما ذكره من جهة علمنا بذاته
بل من جهة عدم علمنا بحسنه وقبحه وكذا يمكن ان يكشف الشارع عن قبحه فهو حكم ظاهري ليس الكلام فيه واما
الثاني فلان الملازمة فيه ممنوعة بان الافعال المتنازع فيها ليس من افعاله تعالى مع ان الافعال لو قيل
بتساويها في الذوات لزم خروج الحسن والقبح عنها فيكونان بالاوصاف اللازمة او الوجوه ثم هل يستلزم الحسن
والقبح الشرعيين جمهور اصحابنا عليه وهو المعتمد ونظر فيه التوني ونفى الملازمة صريحا الاسترابادي وبعض الزركشي
وغيره من المخالفين لنا انه بعد ما ثبت ان للافعال مع قطع النظر عن الشرع حسنا وقبحا في نفس الامر والواقع
بدون وضع واضع كلوازم الماهيات يلزم ان يكون ذلك كذلك عند الشارع والا يلزم جهله تعالى عن ذلك فعلى
هذا لا يخلو من ان يكون الشارع لم يرد الحسن ويريد القبيح من العالم بهما او بالعكس او لا ارادة له اصلا لا يصح منه
غير الثاني لانه يلزم الرضا بالقبيح وعدم ارادة الحسن وهو قبيح ضرورة فتعين الاول وما اردنا من حكمه سبحانه الا
هذا فلزم منه انه كلما كان حسنا او قبيحا عقلا كان كذلك عند الشارع ويكون مطلوبا اذا كان حسنا ومبغوضا
ومنهيا عنه اذا كان قبيحا وايضا فعل الشارع ومنه حكمه كامره ونهيه تابع لهما فاذا حصلا حصل اللزوم ووجود المسبب
عند وجود سببه وايضا احكامه في حق العباد معللة بالاغراض والفوائد العائدة اليهم لا اليه ولا الى غيره وان
امكن ذلك في حق غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فوجودها يستلزم وجودها على انه لو قيل بان حكم كل
شيء ورد عن الله تعالى الى النبي حتى مثله وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة كان العقل
كاشفا عن الموافقة وكونه مما امر به او نهي عنه مثلا الا ان في لزوم ذلك شيئا وللتوني ما مر من الكتاب الدال
على نفي التعذيب حتى يبعث رسولا مستظهرا ان الواجب شرعا مثلا ما يجوز عقاب المكلف على تركه فلا يتصور
وجوب شرعي مثلا عند الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون الا الوجوب العقلي وما دل من الاخبار
على ان الله سبحانه يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وما نقلوا تواتره من انه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث
الرسل وانه على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم
وما يفسدهم مع ظهورها في حصر العلم بها في ذلك وان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر
وما قد ورد من ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيفهم منه دخول غير المنصوص في المباح وما عليه اصحابنا والمعتزلة
من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف

حينئذ

ح وحكم العقل بانه بعيد عن الله تعالى وكون بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الادراكات
والاحكام من غير انضباطه بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع ان دفعه من احدى الفوائد في ارسال الرسل
ونصب الاوصياء وما في الصحيح اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وهذا
انما يدل على ان الاحكام العملية تتوقف على الشرع قال وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار
لشركهم وكفرهم الشاملة لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت
تعذيب الوثني من اهل الفترة ثم قال في نفسه ان الواجب العقلي ما يكون فاعله مذموما عند كل عاقل وحكيم و
الحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي مثلا لا بد وان يكون مكروها وممقوتا لله تعالى وليس الحرام
الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل هو مكروه عند الله ممقوت له تعالى مستحق لعقابه ضرورة فاجاب بان الحرام الشرعي
ما يجوز للمكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفاؤه بسبب ما كاخباره بذلك وايضا بداهة
استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاق عقابه محل نظر ثم سأل فاذا كان الامر على ما ذكرت فلم لم تحكم بعدم حجية
هذه الطريقة على البت بل جعلت حجيتها محل التامل المشعر بالشك والتردد فاجاب بان وجه التردد مما مر ومن ان
اخباره تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده اغراء منه تعالى للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض
وح لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في الاية فبقي الكلام في صحة الملازمة وعدمها وقد قال السيد واما
هذا المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف ودله على ذلك من حاله وايضا استظهر انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه
الطريقة الا وهو منصوص وحكم بندرة فائدة الخلاف وجوابه عن الاية ما مر مع عدم منافاة مطلق الاخبار بعدم
العقاب للوجوب فان المنافاة انما يحصل اذا اخبر المكلف قبل العمل لا له بعده ولا العزم فقط والاخبار هنا بالنسبة
الى غيره ممن سبق على الاسلام فلا ينافي ما دل على الوجوب لاهم ولا لنا ولو قيل المراد نفي التعذيب قبل التبليغ ولو
كان بعد البعثة قلنا لا دلالة فيها عليه بل المفهوم منها انما هو التعذيب بعد البعثة فلا ينافي الاخبار به الوجوب فقط
ولو قيل لا يعقل لذلك فائدة اذ بمجرد البعثة من دون التبليغ لا يحصل ما يجدي في نفي التعذيب كلا قلنا اذ بمجرد تحققها
يحصل لطف وتنبه يورث له نوع خوف ورجاء الى غير ذلك فهي بمجردها لطف فيمكن اختلاف الحكم بسببها ومنه يتضح
الجواب عن الاخبار مع ان الظاهر من جزئيات العباد ان العقل مما يوجب الثواب والعقاب فانه دل على انه يحتج على العباد
بما آتاهم وعرفهم وهو اما العقل او ما يعمه بقرينة سبقه على ارسال الرسل حيث رتبه عليه فهو لنا لا علينا ولا اقل
من عدم منافاته قلنا كما انه يمكن ان يقال فيما دل على عدم تعلق التكليف الا بعد البعث انه بتعليله يدل على حجية العقل
فيمكن ان يقال ورد مورد الغالب من عدم استقلال العقل في الاحكام ولولاه لتعارض بين التعليل والمعلل به والتصرف
في الثاني اولى لمواضعة الادلة المعظم بل الاجماع نقلا وتحصيلا واما ما دل على ان على الله بيان ما يصلح وما يفسد ففيه
ان البيان فيما لم يبين فاذا حكم العقل بشيء فلا يحتاج الى البيان فلا يصدق على ما يرد فيه انه بيان مع ان ما بين بالعقل
ما بينه الله فلا ينحصر بيانه في لسان الرسول الظاهر ومنه يتضح الجواب عما دل على انه لا يخلو زمان من امام معصوم
ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم اذ ما عرفوه لا يحتاج الى من يعرفهم مع انه فرع تصرفه وحضوره فمع عدم احدهما لا يتم

نصوره

فهو مخصص قطعا والحصر لم يثبت مبنى على الغالب والاطلاق لا يفيد اكثر من هذا ومنه يبين الكلام فيما دل على ان اهل
الفطرة واشباههم معذورون وكذا فى اطلاق الاشياء حتى يرد فيها نهى مع انه اباحة ظاهرية يمكن فيها الاختلاف
وما كان فيه ليس كذلك فانه حكم عقلى بتى لا يمكن تخلفه كما يمكن ورود نهى بخلافه فاين هذا من ذلك على ان اطلاق
الاشياء اذا ارتفع بدلالة ظنية فارتفاعه بالعلم بالنهى ولا فرق فى ذلك بين كونه زجرا وانشاء مع ان شرط
الحمل على الثانى فيه مفقود واما قبح التكليف بدون اللطف فلا يفيد المدعى فان بذلك لا يثبت وجوب هذا اللطف
وهو التكليف فيما يستقل به العقل اذ العقل لطف فلا يلزم العقاب بدون اللطف مع ان لزوم التكليف هنا يبطل ما
اسسوه من لزوم متابعة العقل فان بذلك يلزم عدم متابعته فيما لا حكم للشرع وفيه هدم لقواعدهم مع ان المحقق الطوسى
كغيره ذكر شرائط حسن التكليف ولم يعد هذا منها ووجوب اللطف فيما بنا فى خلافه للغرض وهنا مفقود وبالجملة وجوب
هذا اللطف مع ثبوت التكليف ببداهة العقل محل منع واما الوكول الى العقول فثابت بالضرورة والا لما ثبت نبوة
وشريعة والفرقة تحكم مع ان الاختلاف لا يرتفع فى الضروريات فكيف فى غيرها مع ان الوكول فى الثانى موجود كظن
المجتهد والظن الحاصل له من البينة الى غير ذلك ورفع النزاع والاختلاف فى كثير من المواضع لم يتحقق كالاختلاف
فى الفتيا وفقدان من يقوم به الحدود ودفع المفاسد والعمل باخبار الاحاد والتراجيح الظنية واطراد العمل بالعلم
فى الاحكام مع حصول الاختلاف فى موارده جدا الى غير ذلك مع ان هذا كله انما يتم لو لم يبين الشارع اما لو بينه ولم يصل الينا
فلا وفيه الكفاية على ان العلم ولا سيما الضرورى منه لو كان حجيته متوقف على خطاب لفظى يفضى الى الدور ولو توقف
على علم اخر لزم التحكم مع ان التكليف فوق العلم الضرورى كما هو المفروض هو له هنا تكليف بما لا يطاق بل اصول
العلم ليس الا وهو حاصل فالاستبعاد محل الاستبعاد والفرق بين الاحكام العملية والمعارف نظرا الى طلب الاخبار
لا وجه له بعد ما عرفت مما قررنا مع ان النسبة بينها وبين الاية عموم من وجه والمرجح من الاصل وقطعية السند
مع الاية فمقدم عليها كما ان الصحيح مخصوص بما بعد البعثة فلا يصح التمسك بالاخبار والصحيح على ما ادعاه كما هو ظاهر
مع ورود ما دل على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما مع عمومه فلا يختص العموم بالعقايد على ان الاخبار
الاولة والصحيح لا ينطبقان على مدعاه لكون الاولة مخصوصة بما يقتضى الكفر والشرك والثانى بالعبادات فلا يعمان
جميع العقائد والاحكام العملية ولا اجماع على عدم الفصل فلا يثبت بهما مدعاه على ان العذاب على الثانى راجع الى
الاول اذا العذاب على ترك النظر ونحوه من الاعمال واما ما دل على اشتراط صحة العمل بالولاية فمع كونه فيمن تمكن من معرفتها
والا يلزم الظلم تعالى الله عن ذلك لا ينافى ما قلنا لان ذلك فيما لا يستقل به العقل ويحتاج اليه مع ان العمل بحكم العقل
مما اخذ من الله سبحانه فلو كان حجيته ما ثبت بالعقل متوقفة على دلالته يلزم الدور وبطلان الشريعة بل الشرايع
باسرها فهو مخصص كغيره او غير شامل لما نحن فيه كما هو الظاهر فانه وارد فى بطلان ما عليه العامة من عدم اعتقاد
هم بولاية الاولياء والعمل بما يؤدى اليه ظنهم على انه قد ثبت حجيته بقولهم ايضا حيث حزوا بان العقل يثاب ويعاقب
مع انه دل على اشتراط صحة العمل بالولاية وهو فرع ثبوتها واما قبل ثبوتها فلا يعقل الاشتراط ومع ذلك قد عرفت
ان كلامنا ليس فى مثله بل الكلام فى الحكم الثابت بالعقل وهو غير على ان العموم هنا غير مراد قطعا كيف ولا يدخل
فيه قعوده وجلوسه وقيامه وحركته وسكونه وتكلمه وسكوته وما يكون ضروريا ومنه ما كان فيه فانه ثبت بالضرورة حسنه

اوفيه

اوفيه مع العلم بكونه مما خوطب به والتفرقة تحكم فالمراد جميع ما يتوقف فيه الرجوع الى الامام لا ما لا يتوقف وفى
الحقيقة رد على من لم يقل بامامة الائمة من العامة واما اباحته فمع استلزام المكروهية عند الله لاستحقاق العقاب
فقد بان بطلانه بما مر من لزوم عدم الرضا بفعله عنه سبحانه وارادة عدمه واما حكمه بعدم كفاية مجرد استحقاق
العقاب وان علم افتقاره بسبب ما كان اخباره فمسلم لو كان الاخبار قبل العمل واما لو كان بعده فلا لانه يكون من
باب العفو وهو لا ينافى الحرمة كما هو الظاهر والا لو كان نتيجة له مفادها ذلك كما مر ومنه يبين ما فى عدها اغراء منه
للمكلف على هذا المذموم وعد ذلك قبيحا ونقضا للغرض فانه يتم ذلك لو لم يكن الاخبار بعد العمل وقد عرفت كونها كذلك
ومع جميع ذلك كل ما مر كتابا وسنة ظواهر لا تعارض الخاص ولو كان من اخبار الاحاد ولا سيما مع تايده بالعمل القاطع
فتعين تخصيصها جميعا هذا وما استظهره مع حكمه بندرة الفائدة لا يخلو من تناقض ومع ذلك فوائده كثيرة منها
حجية عموم ظن المجتهد عند القائل به وحجية الادلة الظنية بعد سد باب العلم وحكم العقل اذا تعارض مع النص الظنى
الدلالة ولو من الاحاد والحكم بفسق المخالف فلا يقبل شهادته ولا الصلوة معه واحكام اهل الفترة والبلاد النائية
عن بلاد الاسلام وحكم الاحكام اذا غلب الكفر وانقطع الكتاب والسنة وغيرهما من البين وحكم المجتهد فيما ضاق وقته
او كان فوريا ولم يقدر على الاجتهاد او على السؤال ايضا والمقلد اذا لم يقدر ان يطلع على الحكم من المجتهد مطلقا
الى غير ذلك ثم من جميع ما سمعت بان ما بلغه لبعض الاواخر فحكم بعدم ترتب الثواب والعقاب بدون الخطاب اللفظى
وان ترتب على الفعل والترك قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا الا ان يقول ان الحكم العام بان الائمة
بينوا حكم كل شيء قد صدر من النبى وهو محفوظ عندهم مع ادراك العقل العلة التامة للحكم يكفى للبلوغ مع ان
الاعتراف بادراك العقل العلة التامة للحكم يرفع الحاجة الى الحكم العام والا يلزم خلاف الفرض وما الفارق بين
حكم العقل فى هذا وذاك حتى صار حجة فى الاول دون الثانى فلو كان حكم العقل متبعا فيلزم اتباعه والا فلا ومن
العجيب حكمه بحجية الخطاب اللفظى الظنى وعدم حجية الخطاب القطعى العقلى وبعد الكلام فى جميع ما ذكره دليلا
ونقضا مجال الا ان الحق ما اخترناه ومنه يبين ما للاسترابادى كغيره مع جوابهم وان اعرضنا عن بعض ما لم يتبين
ضعفه تنبيهات الاول ان النافى يدعى السلب الكلى والمثبت الايجاب الجزئى بمعنى انه قد يدرك وان كان الا
مع قطع النظر عن الشرع لا تخلو عندنا عن الحسن والقبح الواقعيين لو جعل لو جعل الابتلاء من اسبابها فجميع
الشرعيات انما تنطبق عليها وان لم يدرك العقل كثيرا منها كالعبادات ماهية وكيفية وكمية وان لم يجعل الابتلاء من
اسبابهما فلا يعلم انها الثانى ان المحقق عدمن الادلة العقلية ما يفرد العقل بالدلالة عليه والتمهيد بما يستفاد
من قضية العقل ومثلا بوجوب رد الوديعة وغيره ومقصودهما من الموصول الحسن والقبح العقليان اذ هما يستلزمان
الحكم بوجوب رد الوديعة وغيره وحرمة الظلم فما فى الوافية بعد نقلهما وحجية هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح
العقليين فيه ما ترى الثالث اختلفوا فى ان المباح والمكروه هل حسن او ليس بحسن ولا قبيح فمن جعل الحسن ما لا
يتصف بصفة تقتضى قبحه حكم بالاول ومن جعل الحسن ما يتعلق به المدح والقبيح ما يتعلق به الذم حكم بالثانى وممن
صرح به العضدى وهو مجرد اصطلاح والا فلا اباحة كغيرها فى كونها تحت حكم العقل الا انها قد تدرك به الرابع يلزم مما
اخترنا كون الحاكم العقل والشرع فى جليل النظر وان كان فى دقيقه ينحصر فى الاول والثانى يحكم بوساطة الاول فالثانى

يحتاج اليه دونه واما عند الاشاعرة فينحصر في الثاني فانهم يقولون الحسن والقبح ليسا عائدين الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل ورود الشرع وليس في انفسهما مع قطع النظر عن الشرع لهما اثر واقتضى الخامس ان منهم من حكم بان
الاحكام صدرت من الله سبحانه جميعا ونزل على رسوله وهو بلغ الى اوصيائه وهم لم يبلغوا الينا جميعها المصالح
هم اعرف بها وصوبها لاشاهد له الا ما ورد من الاخبار من ان الاحكام مخزونة عند اهلها وهي لا تثبت ذلك اذ
هي واردة في مقام رد العامة وابطال طريقتهم ولذا اكثرها وردت في ابطال القياس والمقصود منها ان الاحكام عند الاو
من تركهم فقد حرم نفسه عن الحق لا انهم ما اوصلوا الى شيعتهم واهلها ومع ذلك لا دلالة فيها عليه ومما ينافيه
ما شاع بيننا من ان مما يكشف عن الحكم الواقعي عدم الدليل فيما يعم به البلوى ولو كان الامر كما ذكر لم يصح ذلك و
ايضا لا معنى لعدم تبليغهم احكاما يكون مصالح للعباد وانزلها سبحانه على رسوله وهو بلغها اليهم حاشاهم عن
ذلك وهل يمكن ان يرتكبوا ذلك مع نهاية رأفتهم وشفقتهم على شيعتهم حتى بذلوا دماءهم في سبيلهم وسبيل
الدين الا لاجل ما يكون من جهتهم وليس الا التقية او نقص عقولهم عن فهم وكلاهما غير قابل للمنع اما الاول فلانهم
قد اكثروا وشددوا فيما بيانها حتى بلغوا اليهم ما اطبق العامة فيها على خلافهم من اللعن والطعن والفضايح الى غير
ذلك ثم تصير ذلك سببا لقتلنا وقتلهم واتلاف مالنا ومالهم وعرضنا وعرضهم الى غير ذلك فلم يبقوا شيئا مما بينا
واما الثاني فقد بلغوا الينا في الاصول والفروع ما الاصيل عقولنا اليه مع ان ما نحن بصدده مما يستقل به عقولنا
ويوافقها فلو اوصلوه الينا لا يجري ذلك فيه كما لا تقية فيه مطلقا ويكون ادون مما بلغوا اليهم بمراتب كثيرة
وايضا قد اكثر اصحابهم مع كثرتهم منهم عليهم السلام السؤال وبالغوا فيه ولم يتركوا في موضع جوابهم بل اجابوهم
عن كل ما سألوهم فهذا مما ينافي ذلك جدا وما ورد في بعض الاخبار من ان عليكم السؤال ونحن في سعة من
الجواب ان اردنا اجبنا وان اردنا لا نجيب فمقصودهم جواز السكوت للتقية مع انك قد عرفت امرها الى ما صار ومع
جميع ذلك لم يظهر ان شيئا من الاحكام ضاع من البين ولم يبلغوه وان احكامنا ازيد مما في ايدينا **السادسة** اذا لم
يدرك العقل حسن فعل او قبحه لكن يدرك فيه منفعة خالية عن امارة المفسدة اذا لم يرد من الشرع له حكم فقد
اختلفوا في حكمه عقلا فاصحابنا والمعتزلة بين اباحته وحظره والتوقف فيه بمعنى التردد في حكمه مع الجزم باحدهما
مع احتمال ان يراد عدم العلم به وزاد الآمدي قولا بالوجوب لم يذكره غيره واما الاشعري فلما نفى الحسن والقبح العقليين
فيلزمه ان يقول بعدم الحكم للعقل هنا كغيره فليس البحث معه ولكنه فيه تنزلا واختلف النقل منهم فبعضهم حكى
عنه عدم الحكم للعقل واخر التوقف واختلف في تفسيره فالفخري فسره بعدم الحكم والبيضاوي جعل الاولى ان
يفسر بعدم العلم لان الحكم عنده قديم لا يتوقف على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال والمعتمد الاول ولكن بمعنى
مطلق الجواز وان نفى الزائد لان الاصل فيصير اباحة اذ العقل في امثاله لا يمكن له الحكم بتساوي الطرفين قطعا كما لا يدل
عليه شيء مما استند واليه ولا بد هنا من تمهيد مقدمة فنقول اختلف كلامهم في محل النزاع فبعضهم جعله
قبل بعثة الرسل كالشهيد الثاني واخر قبل البعثة كالبيضاوي وثالث قبل الشرع كالبهائي والعضدي ورابع
قبل ورود الشرع كالعلامة في كتبه الثلثة والآمدي فيلزم على الاولين خصوصا الاول عدم النفع فيه في عصرنا
الا باعتبار الاستصحاب وغيرهما يحتمله كما يحتمل ان يراد قبل ورود الحكم من الشرع ولو بعد البعثة وفرضنا عدمه

اولم يصدر

اولم يصدر منه حكم له فعلى تقدير صدوره وعدم مخالفته لحكم العقل تعاضد كل بآخر وهو الذي ينبغي ان يكون
مقصودا فلا ينافيه عموم الحكم من الشارع عندنا مخالفا للاباحة فالمراد انه اذا لم يرد من الشرع او لم يصل منه حكم
مما عرفناه ولو لمانع ومنه حبسه فيما يتعذر عليه الاطلاع بالحكم او بتقصير والبعد عن بلاد الاسلام او يكون في
بلاد الكفر وانقطاع اساس الدين والايمان اعاذنا الله منها فهل يحكم العقل بجوازه تعليقا فاذا ورد منه او بلغ
حكمه الواقعي ارتفع ذلك اولا فاكثرهم قالوا نعم وعليه يدل ايضا الظواهر الآتية وهي بين ما يدل على ان الجواز
لا يفتقر الى البيان وبين ما يدل على عموم الحلية والاباحة الا ما خرج بالدليل فالاصل فيه الجواز الا اذا ثبت
فيه خلافه بالشرع بل انما على القول بالحظر والوقف ومنه يبين الجمع بين ادراك العقل حكمه وعدمه كما في كلامهم
فانه بذاته مجهول الحسن والقبح عند العقل وباعتبار نفعه وعدم المفسدة فيه في العاجل والاجل وعدم ورود حكم من
الشرع له معلوم الحكم عنده وبوجه اخر حسنه الواقعي مجهول والظاهري معلوم بتوسط ما مر فمحل النفي والاثبات
مختلف وان شئت اجعل الواقعي الاولي مجهولا والثانوي معلوما فاندفع ما استشكل بان الحكم بالحسن فيما نحن
فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه او قبحه ولا حاجة الى ما اجيب تارة بان العقل لا يدرك الحسن
والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع واخرى بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها
ولا قبحها ابتداء مجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل حتى يرد
بانهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن بمعنى لا حرج في فعله
ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار
مدركات العقل في الضروريات ويرد عليه بعد ما فيه من عدم التجسيل لتاديته ان ما ذكروا لا يثبت حسن
الشم بالخصوص بل بالعموم لانه فرد ما ثبت حكمه عموما الوصف به وغيره لان شم الورد من حيث هو كصدق النافع
ثبت حسنه واما ما ذكره ثانيا فيمكن ان يقال لكلام الموجه محل اخر وهو ان جعله حسنا ومجا بملاحظة ذاته و
معلومية حسنا بملاحظة امر خارج عنه ولم يصرح بهذا الظهور بالمقابلة وكفاية الاول للتفرقة ولعله لما كان حكم
الثاني عنده نظريا منوطا بالدليل قال ما قال وان كان باب المناقشة فيهما مفتوحا وهنا بعد ما حققناه في
بعض تعليقاتنا واما تقييدهم الجواز بعدم المفسدة فباعتبار اذن المالك يعتبر فيه العلم وباعتبار المضرة للفاعل
يكفي فيها الظن كما ان في اعتبار المنفعة يكفي الظن ولا ينحصر في العلم اذ الادلة الآتية تم الجميع ولكن الجميع لا
يتضح من كلامهم ويدونه لا يتم ما عليه بناؤهم في الفقه مع انكشافه مما ياتي اذا عرفت ذلك فلنا سيرة
العقلاء في عدم الحرج في مثله عندهم فان نظام امورهم في الدين والدنيا كان عليه في جميع الاعصار قطعا من دون
تزلزل وريب وشك ولو منعهم مانع من امثالها عدوه سفيها وحكموا بخطائه للعقل بل عليه بناء ارباب الملل والنحل كافة
ولا يلتزم احد منهم التوقف في مثله وبما مر من التلازم بين العقل والشرع فيما مر يتم الحكم شرعا وايضا انا نقطع بجواز التنفس
في الهواء اذ به مما يتوقف عليه الحيوة من دون رجوع الى الشرع بل به يحكم كل عاقل ولا يتوقف فيه وكذا بجواز الاستظلال
بجدار الغير والاستضاءة بمصباحه والاقتباس من ناره من دون اذنه اذ لا ضرر حينئذ عليه ولا على غيره اصلا وكذا في
امثالها من دون ريب وشك على انا نجزم ان جميع من كان في عصر نبينا من اصحابه وساير اهل الاسلام ما كان

لكل شيء لا احتمال الجعل حكمه تحتا لعومات
اوعدم بلوغ حكمه الينا فهو مما لم يثبت له
حكم من الشارع م

بناؤهم فيما سمعت على التوقف كهيئات بناءهم وقعودهم وركوبهم ولبسهم واكلهم وشربهم والتكلم فى حوائجهم و
انواع فرشهم وبناء بيوتهم واسفارهم والمعالجة بالنباتات ونحوها والرجوع الى الاطباء حتى ياذنهم النبى ص
وكذا فى اعصار الائمة عليهم السلام مع علمهم ع كعلمه بذلك بل وسائر الانبياء ولم يمنعوهم منه قطعا والا لبلغ
الينا بالتواتر عادة ولا اقل من الآحاد وبذلك يثبت تقريرهم عليهم السلام عليه فيكون مما قرره الشرع فيكون حكما
عقليا قرره الشارع على انه لو كان محظورا لزم على الله سبحانه بيانه بتوسط انبيائه واوصيائهم بانكم لا ترتكبوا
ضلالا ولا تتصرفوا فى شئ الا بعد الاذن مع انه لم يتيسر احد منهم قطعا فضلا عن الكتاب قال الله سبحانه هو الذى
خلق لكم ما فى الارض جميعا وهو ظاهر فى خلقة الاشياء لنفع العباد فلا حاجة الى بيان الشارع فى التصرف فيها
كما حكم به العقل وظاهره عموم جواز الانتفاع بدليل الحكمة والتاكيد بقوله جميعا وورود فى مقام الامتنان و
لا ينافى اخصيته فانه يتم بعدم القول بالفصل وقل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق حيث
انه يدل على ان عدم الحرمة يقتضى الاباحة وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وانما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وقل تعالى اتل ما حرم عليكم ربكم وانما حرم ربى الفواحش ما ظهر
منها وما بطن وما كنا معذبين حتى نبعث اليهم رسولا ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك فانه يبين من بعضها انه لا حرج الا بالبيان ومن اخر حصر
المحرمات فلا يكون التحريم اصلا على انه يستفاد منها ان عدم الحرج الاصل وعن السنة ففى الخبر عن الصادق ع
قال كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وامر او نهى وعنه ع ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام فيكون العقاب بالبيان
وعنه عليه السلم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وعنه ع من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وسئل عنه ع
عمن لم يعرف شيئا هل عليه شئ قال لا وعنه ع ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وعنه عليه السلم
عن النبى صلى الله عليه واله رفع عن امتى تسعة وعد منها ما لا يعلمون وعنه عليه السلم فى العلوى فى مورد
التعليل وهم فى سعة حتى يعلموا الى غير ذلك ويأتى ما ينفعك فى اصالة البراءة ايضا فصار الاصل الاباحة
والحل والخلو عن الاحكام الاربعة عقلا وشرعا هذا والاجماع واقع عليه تحصيلا ونقلا كقول الصدوق واعتقادنا
ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى وفى المعارج الاجماع معللا بان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من
بادر الى تناول شئ من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شئ من
الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرون فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا
الى تخطئته حتى يعلم الاذن واستدل بان ذلك تحصيل منفعة خالية عن الضرر فتكون حسنة اما الاول فلان
المالك هو الله سبحانه لا ينتفع ولا يتضرر ولا ينقص فى ملكه شئ واما النفع فلانا نتكلم على هذا التقدير واما
الثانى فيدل عليه ان مثل ذلك خال عن وجوه القبح وان الاستظلال بجدار الغير يحسن من غير اذن مالكه ولا وجه
لحسنه الا عدم استضرار المالك وانتفاع المستظل وهذا حاصل فيما ذكرنا فيجب ان يحسن لا يقال هذا باطل بالزنا
والزنا وغير ذلك من المحرمات فان المالك لا يستضر بفعلها وهى نافعة للفاعل ولو كان ذلك وجها يقتضى الحسن

ملاقى

لما قبح بشئ منها لان ورود النهى عنها دليل على اشتمالها على مفسدة عائدة الى المكلف يقتضى المنع وليس كذلك
ما نحن فيه ويرد عليه ان الضرر على المالك ليس منحصرا فيما ذكره لاحتمال العروض المتصل باعتبار رضاه بتصرف
الغير لقبحه عنه فيكون الرضا بالقبيح قبيحا على ان اختصاص نفى الضرر على المالك لا يصح لاحتمال ان يكون الضرر
على الفاعل كالقبح واما فرض النفع فلا ينافيه لاحتمال ان يكون كل من وجه فلم يثبت خلو مثله عن القبح كما
لا يستلزم جواز الاستظلال جوازه لاحتمال اقترانه بما لا نعرفه على ان الاستظلال ليس ملكا للغير فتمثيل
مع الفارق وجعله وسطا غير ملائم لانه ليس من طرق العلم لكونه تمثيلا الا بما يصعب تمامه كالعدل وغيره ما فيه او
تنقيح المناط وصعوبته معلومة مع ان العلة لو كانت مشتركة لم يحتج الى ذلك فيكون مستدركا والمفروض ان
الحكم عقلى فما النفع فى توسطه ومنه يبين ما فى وجه اخر لهم وهو انه قد علمنا حسن التنفس فى الهواء من دون
اذن المالك والاستظلال بجدار الغير والاستضواء بمصباحه والعلة فى ذلك انه لا ضرر فيه على المالك ولا على
غيره اذ لا وجه يضاف اليه الجواز الا ذلك ولان ذلك الحكم يدور مع هذه العلة وجودا وعدما فيجب ان
يحسن التصرف فيما ذكرناه للاشتراك فى الموجب فانه يمكن ان يقال حسن التنفس فى الهواء والاستظلال والاستضواء
فى الفرض المذكور من العمليات او الضروريات ولا يمكن ظهور الخلاف فيه بخلاف ما نحن فيه فان الغالب او
الكثير ظهور عدم الاباحة بالشرع فيه فلا يكونان متماثلين فيه ومع ذلك الدوران لا يفيد العلم لاحتمال
مقارن مؤثر فى الاصل دون الفرع لا نعرفه على ان الاخيرين ليسا من التصرف فى ملك الغير فلا يرتبطان با
لمدعى اصلا واما قولهم لو لم تكن المشتهيات على الاباحة لزم ان يكون تعالى فاعلا للقبيح لكن هذا اللازم محال و
بيانه ان ما تقدر ان لا يكون مخلوقة للانتفاع اما ان يكون فى خلقها غرض حكمى واما لا يكون ويلزم من الثانى
العبث وان كان فاما النفع عائد اليه تعالى وهو محال واما الضرر عائد الى غيره وهو قبيح لعدم الوجوه المقتضية
لحسنه فتعين ان يكون للانتفاع وما اورد بانه لم لا يجوز ان يكون فيه غرض غير انتفاع المكلف منه ليحصل
الثواب بمنع النفس منه عن تناوله او ليستدل بها على الصانع سبحانه او غير ذلك من الوجوه فان قالوا اطلقها
يحسن مع عدم التكليف كان لقائل ان يمنع وكذلك ان قالوا يمكن الاستدلال على الصانع سبحانه من دونها
بغيرها قلنا العقل لا يمنع من ترادف الادلة ولا يتجه فللقائل ان يقول الملازمة بينه لا لما ذكره بل لانه يلزم
عليه على هذا التقدير بيان ذلك لكونه لطفا كبعثة الرسل ولا يستقل به العقل وكفانا فى ذلك حكم اكثر العقلاء
باباحة مثله مع انه لم يبينه قطعا والا لبلغ الينا بالتواتر ولاشتهر بين سائر الامم ايضا والتالى باطل فا
لمقدم مثله والملازمة ظاهرة فانقدح فساد البيان بل الايراد لظهوره فى الاعتراف بفساد الملازمة وللحظر
انه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا وجوابه منع قبح عموم التصرف فى ملك كل مالك وكل مالك ولو
تنزلنا قلنا هو فيما يشتمل على ضرر على المالك وعدمه معلوم ولو باعتبار الرضا به لقبحه على الفاعل ولو
تنزلنا قلنا الاذن حاصل بما مر وللتوقف ما يظهر بالتفات ما دام لم نقف للموجب على شئ بل الوجوب غير معقول
ولعله من الحاق بعض القاصرين وبحثوى مامر يثبت الجواز فيما يتوقف عليه الحيوة كالتنفس بقدر الضرورة ولا خلاف
فيه عندنا نعم يظهر من السيد الخلاف فيه ومن اخرانه من مجوزى التكليف بما لا يطاق بل هو واجب لذكره موجب

لقتل النفس القبيح عقلا المنافى لغرض الخالق من خلقه و ... على الاول ما لا ضرر فيه مما ينتفع به في الاكل والشرب
واللبس والضماد والطلاء وغيرها كالشك فى طهارة شئ و نجاسته وحلاله وحرامه ومنه العصير الزبيبي و
التمرى فى وجه والتصرف فيما يتعلق به المعاملات المعاطاتية فى وجه والتصرف فى منافع الموقوفات اذا لم
ينافى الوقف كما لو زادت عن الموقوف عليهم او تعذر انتفاعهم منها كالاستكتاب عن الكتب الموقوفة للتدريس
والتدريس مثلا اذا تعذر التصرف فى البئر الموقوفة على المساجد والمدارس اذا زاد ماؤها عن مصرفها بحيث لا
ينتفع به اصلا ولا سيما اذا كان مضرا بها وشبه ترابهما والنوم والاكتساب فى المساجد اذا لم يعارض فيه المصلين
وشرب التتن الى غير ذلك وكثير منها يدخل فى عموم وما على المحسنين من سبيل ونحوه ايضا **تنبيهات الاول**
ذكر جماعة انه لا خلاف بين التوقف بمعنى انه يجزم ان هناك حكما ولا يعلم انه اباحة او تحريم ومن قطع على الحظر
وجوبا لكنه الان الاول يكف لانه لا يامن كونه مقدما على محذور والثانى يكف لانه معتقد انه مقدم على محرم
مقطوع به ووجهه ان المتوقف فيها يشك فى الاذن فى التصرف فلا يجوز له فلا يصح ان يقال ينبغى ان يكون فى
مثلها التمسك باصل البراءة فانه يصح لو شك فى التكليف مع العلم بعدم الضرر الى المالك وجواز التصرف فى ملكه
وهنا ليس كذلك **الثانى** ان من الاولى من جعل العنوان ما يستقل بحكمه العقل لكون الاشياء الغير الضرورية
وجعل الاقوال فيها عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين اربعة تارة وعدها من اصحابهم مع الاشاعرة بان
العقل لا يدرك فيها شيئا واخرى ثلثة وهى المشهور بينهم وخطأ الفاضل الكاظمى حيث جعل النزاع ما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها من الاشياء الغير الضرورية لكنها مما ينتفع بها وجعل ذلك غفلة منه ومن بعض افاضل
من تاخر عنه وانت خبير باتفاق المخالف والموالف على الظاهر على ما خطاه عليه ومنهم العلامة وابنها والمازندرانى
والامدى والعضدى وغيرهم ولم يظهر من احد خلاف ولا توقف ويظهر صحته مما مر **الثالث** ان شرط حجية
هذا الاصل كسائر الادلة ومنها الاصول الاتية الفحص عن المعارض ويتم ايام الفترة واوائل البعثة وبعدها
الى يوم القيمة **الرابع** ان المسئلة لنا فرضيته وتقديريته لوجود العمومات المتقدمة فيها المنطبقة على حكم العقل
فالثمرة على تقدير عدمها ظاهرة كما انها على تقدير وجودها تطابق العقل والنقل **الخامس** قال بعض الاواخر الحكم بالاباحة
فى مثل ذلك فى امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظنى فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع
وفيه ان الدليل قطعى كما مر هنا بل منه ايضا وكذلك الحكم بالاباحة بمعنى عدم الحرج فى فعله قبل ورود حكم من الشرع
بخلافها وعليته بشرط لا ولولاه لزم التكليف بما لا يطاق وبلا بيان فضلا عما مر والعجب منه حيث فرق بين قبل
البعثة وامثال زماننا بجعل الحكم علميا فى الاول وظنيا فى الثانى مع ان حال قبل البعثة كامثال زماننا كما
هو ظاهر وعليته الحكم عندنا لعقلى لا تنافى احتمال الخلاف بالشرع مع ان استقلال العقل لا ينافى ظنية الحكم
كالضرر المظنون حيث ان العقل مستقل فى وجوب الاجتناب عنه ومثله يأتى فى اصالة البراءة ونحوها هذا
كله على تقدير القول بعدم حجية الظن مط واما على تقدير القول بها فالامر اظهر واسهل لابتنائه على ثبوت
ذلك بالعقل ثم ان جميع ذلك اذا كان الاتكال فى هذا الاصل وامثاله الى العقل واما اذا كان الى الظواهر فالامر
فى غاية الظهور لعدم منافاة الظنية فيها اصلا نعم يأتى فيها ما ربما يقال من اعتبار العلم فى الاصول وقد اجبنا

عنه وفى بقيته كلام مجال وقد علقنا عليه ما ينفعك **السادس** قال فى المعارج اتفق اهل العدل على قبح
التصرف فيما فيه مضرة خالية عن نفع وكذا ما لا منفعة فيه والاول منصوص بنص متلقى بالقبول عندنا
الثامنة اختلفوا فى الاستصحاب على اقوال وقبل الخوض فى تحقيقه لا بد من ايراد امور **الاول** فى حده وقد
عرفه البهائى باثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الاول وينتقض طرده باثبات الحكم فى الوقت
بعد الوقت تعويلا على ثبوته فيه على القول بكون الامر بالاداء امرا بالقضاء مع انه ليس بالاستصحاب الا ان
يكون على مذهبه من كون القضاء بالفرض الجديد وفيه شئ وبالتلازم القطعى بين الحكم للشئ فى اللاحق
بعد ثبوته فى السابق بالنص او الاجماع او العقل كما فى القصر والافطار بل للشيئين المتغايرين كذلك لعدم ذكر
متعلق الحكم فيهما وبما لو ثبت فى الزمان الثانى لثبوته فى الاول لعدم الفارق ومنه ينقدح خروج الاستصحاب
كالظهور والحكم من الكتب فالظاهر من اثبات الحكم فى الزمان الثانى بالعلم فليس من الاستصحاب فى شئ ولو
سلم لعم هذا فلا يكون مطردا وعكسه باثبات الحكم فى الان الثانى لثبوته فى الاول وباستصحاب النفى فانه ليس
الحكم الشرعى وهو الحكم فى اصطلاحهم بل بنفيه على انه يلزمه ثبوت النفى وفيه ما فيه ومنه يبين خروج الاستصحاب
فى اللغويات والعرفيات والعاديات وباستصحاب غير الاحكام كالاوصاف كالرطوبة واليبوسة ونحوهما فانها
ليست حكما وباستصحاب غير الموقت فان اثبات الحكم فيه ليس تعويلا على الزمان الاول بل على الحالة السابقة
كالنجاسة والطهارة والحيوة وغيرها ولذا عرف التونى استصحاب حال الشرع بانه التمسك بثبوت ما ثبت فى
وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفى غير تلك الحال الا انه يرد عليهما ان شيئا من الاثبات والتمسك
ليس جنسا ولا محمولا عليه وفيما مر يبين ما فى طائفة من الحدود كاثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه وهو للاصوليين
على ما قاله فى المشارق وفيه نظر واثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه وهو للمعارج واثبات ما علم تحققه فى الزمان
الاول فى الزمان الثانى بظن بقائه فيه وهو لشارح الوافية فضلا عن عدم صحة ما فى الاخيرين من حصر الاثبات
فى الزمان الاول فيما علم وجوده او تحققه مع كونه اعم بل الغالب فيه الظن وعدم انطباق الاخير على ما هو الحق
من لزوم البقاء ولو ظن عدمه تعويلا على النصوص الاتية وانه صح لو انحصر الاستناد الى الظن الحاصل من الوجود
السابق ايضا كما هو المعروف بين العامة وكثير من الخاصة لكنه مردود بعمومها له دون غيرها فلا اشكال
كما توهم ومنه يبين ما فى كلام المعارج والشهيد حيث عد من القواعد قاعدة اليقين وقال وهى البناء على الاصل
وهو استصحاب ما سبق وهو على اربعة اقسام ثم ذكر الاقسام الاتية واجود الجميع ما لبعض الاواخر وهو
الحكم باستمرار ما كان الى ان يعلم زواله وان كان فيه ما لا ينفك بعد عنه واجود منه بقاء ما كان على ما كان
الثانى قسمه الشهيدان وغيرهما على اربعة استصحاب النفى فى الحكم الشرعى الى ان يرد الدليل قالوا وهو المعبر
عنه بالبراءة الاصلية واستصحاب حكم العموم والنص الى ورود مخصص او ناسخ واستصحاب حكم ثبت شرعا
كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه واستصحاب حكم الاجماع فى
موضع النزاع كما فى الخارج من غير السبيلين والمتيمم اذا وجد الماء فى اثناء الصلوة ويرد عليهم ان البراءة الاصلية
لا يعتبر فيها الحالة السابقة ولذا يقول بحجيتها من لا يقول بحجية الاستصحاب نعم استصحاب البراءة منه و

السابع ان مقتضى اصل الاباحة حلية كل حيوان واكل لحمه
اذا لم يظهر فى اكله مضرة حيا كان او غيره حيا ما لم يبدل دليل شرعى
على خلافه فلاصالة الاباحة الثابتة قبل الشرع وبالشرع و
خرج عنه ما خرج به وبقى ما عداه حل اكله ثم ثبت بالشرع حرمة
الميتة من كل حيوان ذى نفس سائلة بالاجماع والكتاب و
بل بالضرورة من الدين وكذا اجزاؤها المبانة منها حال الحيوة
وهذا اصل ثانوى ثبت بما مر ولكن وقع الخلاف فى الغير المراد
منها من انه هل هو ما مات حتف انفه خاصة او ما خرج روحه
ولو بالتذكية فيكون الميتة مقابل الحى فالاصل فى كل غير حى
حرمته فيكون الاصل الثانوى الحرمة الا فى المذكى او ما
خرج روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة بسلب الحى عن
المذكى الا ان الاظهر الاخير للتبادر وصحة سلب الميتة على
المذكى مع انه لا يختلف الحكم فاصالة عدم التذكية غير ما مات
والاول فاسد لغة وعرفا ويتفرع على الاول حلية غير ما مات
حتف انفه وان لم يثبت تذكيته وهو الاصل على هذا فلو شك فى
فاشتراط شئ فى التذكية فالاصل عدمه وكذا لو شك فى
كون شئ تذكية فالاصل الحلية فيما لا يتصف بل الاصل ان كل
ما خرج الحيوان عن الموت حتف انفه فهو حلال الا ما ثبت خلافه
بالشرع وعلى الثانى ينعكس وهو ظاهر وعلى الثالث مدار الامر
على ان الشئ ميتة او مذكى فينبغى ان يلاحظ ان ايهما تحتاج الى الاصل
وظاهر ان التذكية امر يتوقف ثبوتها بالشرع ولد ماهية وشرائط
فاذا شك فى تحققها فالاصل عدمه مع ان لنا سبيل هذا الاصل يمكن
ان يقال ان الاخبار الكثيرة قد وردت فى انه اذا شك فى سبب
الحلية الصيد حكم بالحرمة ولا قائل بالفصل والمقام لا يخرج منه
على انما هل بالنجاسة او التحريم الا نفس سائلة له يكون حراما وكذا
المبان منه فالاستصحاب يقتضى بقاء الحرمة ولا يغنى باصالة عدم
التذكية الا هنا ولو قيل فيما ذكر طهارة ترتامته فيستصحب ولا
وجه لترجيح استصحاب الطهارة قلنا فى الشبهة
النقولة على اصالة عدم التذكية كفاية فى ذلك فكيف لو كانت
الشهرة محققة

واخص لاختصاصه بالتكاليف كاصله دونه فانه يعمها وغيرها كنفي الاحكام الوضعية واللغوية والعرفية و
العادية كما ان اصالة البراءة اخص من اصل النفي وهما اصلان متغايران بالعموم والخصوص والثاني من
هذا القسم ما قاله المحقق استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول ليس الوتر واجبا و
الشهيد التمسك باصل البراءة عند عدم دليل ويسمى استصحاب حال العقل والتوني اصالة النفي وهي البراءة
الاصلية مما لا ينبغي ايضا وانما قال اكثرهم استصحاب النفي ولم يقولوا استصحاب حال العقل لشموله لاستصحاب
الاباحة وغيرها مع انه غير مراد منه وايضا غير الاول من الاقسام ليس قسيما له بل اقسام قسيمه وهو استصحاب
حال الشرع ومع ذلك ليس اقسامه منحصرة فيها ولا كل منها قسيما لما يقابله اذ استصحاب حكم العموم نوع من
استصحاب حكم الموضوع كما هو الظاهر فيما في كلامهم حيث قالوا وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص
والناسخ واستصحاب الاجماع اعم من استصحاب الموضوع والحكم وان احتمل ارادة الثاني منه فليس قسيما الا
ستصحاب حكم العموم والنص فانه استصحاب نوع من حكم الشرع والموضوع مثله فان الاجماع يتحقق فيهما ومن الاجماع
في الموضوع ما حكاه السيد من كون الامر حقيقة في الوجوب والفور شرعا وكذلك النهي في الحرمة والفساد و
العام في العموم مع انه لو قيل باختصاصه بالاحكام لكان قسما له لا قسيما كما هو ظاهر ويمكن ان يكون ذكره ايا
لكونه محل الخلاف وهو وجه في القسمة في امثاله ولا باس في ذلك في غيره ومن ثم قسمه الحاجبي على قسمين استصحاب
حال العقل واستصحاب حال الشرع وجعل الرابع قسما منه الا ان عدم انحصار اقسامه فيما ذكره وجعله ظاهر
اذ استصحاب حال الموضوعات التي يستنبط منها الحكم او تكون معروضة له قسم خارج عن الجميع كلا او جلا مع
احتمال ان يراد من استصحاب حال الشرع حكما او موضوعا كما يمكن ان يكون مقصود الاخير بيان ما يتعلق بنفي
الاحكام نفيا واثباتا بخلافهم فانه لا يمكن ان يعتذر بذلك من قبلهم اذ استصحاب العموم ليس منه فيكون الاولى
لهم الاستيفاء وفي المعتبر زاد عليها قسما ثالثا وهو عدم الدليل وليس من الاستصحاب لعدم ملاحظة الحالة الثانية
فيه ولا يرجع الى البراءة الاصلية كما قاله في الذكرى لان المفهوم منه عدم الدليل في الواقع نظرا الى ظاهر
الاضافة وبراءة الذمة لا يستلزم عدم الدليل في الواقع لكونها مبنية على عدم وصول الدليل سواء كان موجودا
في الواقع او لا فهو اخص منها وعلى اي حال ليس من الاستصحاب بل يكون معروضا له وكيف كان الاستصحاب اما
ناف او مثبت وكل اما في الحكم او فيما يتعلق به كالموضوع وكل اما باعتبار الشك في طرو القادح او قدح الطاري
وكانهم بنوا على ان المستصحب اما حكم شرعي يشك فيه للشك في طرو القادح او قدح الطاري او غيره من الاحكام
المثبتة او نفي حكم شرعي فالاول استصحاب حكم ثبت شرعا الى ان يثبت رافعه والثاني استصحاب الاجماع والثالث
استصحاب حكم النص والعموم والرابع استصحاب النفي وفيه ما ترى ومما مر يتبين ما في تقسيم الاخر وهو كالاول
عددا وفي الاولين وجعل الثالث استصحاب اطلاق النص الى ان يثبت المقيد والرابع استصحاب حكم شرعي في
حالة لم يعلم شمول الحكم لها بمعنى انه يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فيه فيحكم
ببقائه على ما كان استصحابا لتلك الحالة الاولى مع ان الثالث يرجع الى استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص
والرابع لا يعم غير الموقت ومن جميع ما مر بان ما في كلام التوني حيث عد استصحاب النفي ثانيا في اقسام الادلة العقلية

واستصحاب

واستصحاب حال الشرع سادسها الا انه ينقسم الى قسمين او اكثر ومن العجب ما قاله الشهيد الثاني من ان استصحاب
الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء
ما كان على ما كان اذ ما جعله المعبر عنه اولا اخص والثاني اعم اذ زمان الحادث تارة معين لكن الشك يحصل من
وصف له والمستفاد من كلام ثلة تصريحا وتلويحا اختصاص اطلاق استصحاب الحال على ما يقابل استصحاب النفي
ومن الثاني الكاظمي والاول كثير واعجب منه ما في الذكرى حيث عد خامس ما لا يتوقف على الخطاب من
اقسام الادلة العقلية اصالة بقاء ما كان وقال ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف
ثم منهم من اورد بان الثاني من الاقسام الاول ليس من الاستصحاب والحق ان يقال ان اراد من استصحاب
العموم والنص استصحاب مدلوليهما اللغوي او دوامهما فالحق انه ليس من الاستصحاب فان كلا من العام والنص
بيان لمدلوليهما وظاهران في الدوام والا لم يصح التخصيص ولا النسخ نعم كل خلاف الظاهر لا خلاف الاستصحاب
وهو ظاهر وان اراد من استصحابهما استصحاب الحكمين الحادثين الى ان يظهر زوالهما بما يزيلهما وهو النسخ والتخصيص
فيما بهذا الاعتبار داخلان في الاستصحاب الثالث اختلف كلامهم في تحقيق محل النزاع فمنهم من نفى الخلاف
والاشكال في حجية احد القسمين من اصل النفي بعد ان قال وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وهو البراءة عن
الوجوب والقسم الثاني والثالث من التقسيم الاخير وجعل محل الخلاف والاشكال القسم الرابع منه والقسم
الاخر من البراءة الاصلية وهو نفي الحرمة ومنهم من يظهر منه عدم الخلاف في استصحاب النفي كالشهيد والتوني
حيث هما نقل الخلاف بغيره والكاظمي حيث قال لا كلام في حجية استصحاب النفي وهو ظاهر كلام من جعل العنوان
استصحاب الحال ولم ينقل الخلاف فيه كالتهذيب والمعالم وغيرهما وفي الاخير العلماء مطبقون على وجوب ابقاء
الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا والعضدي نفى
الفرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به اصليا او حكما شرعيا والحاجبي يؤذن كلامه بكون خلافا لنا في
والمثبت بعمها ومنهم من نفى الكلام في حجية الاستصحاب عند الشك في عروض القادح باقسامه الثلثة حتى الا
خبارية الا ما يحكى عن بعضهم واستغرب معللا بان ثبوته مما استمرت عليه طرائق الشرائع واستقامت عليه سيرة
العالم سيما في الالفاظ معللا بانه مما لهجت به السنة العلماء اجمع المثبت والمنكر ما زالوا يتمسكون في انكار
الاشتراك والنقل باصالة العدم وفيه نظر لاحتمال ان يراد من اصالة عدم النقل والاشتراك الظاهر وهو
احد اطلاقات الاصل فلا يستلزم ذلك ما ادعاه كما ان الظاهر عموم الخلاف حتى في استصحاب النفي فان الاتفاق
على العمل بمقتضاه اعم من ان يكون من اجله او من امر اخر كالعمومات كتابا او سنة وظاهر ان لا اشكال على احدهما غير الاشكال
على الاخر اذا عرفت ما ذكرناه فنقول اختلفوا في حجيته على اقوال فاكثر المتاخرين عليها مطلقا وعن اكثر الحنفية حكى
الحاجبي عدمها كذلك وزاد الشيرازي ابا الحسين وجماعة ونسبه في النهاية الى الاكثر وفيه نظر وثالثها الفرق
بين ما ثبت الحكم بالاجماع فلا وغيره فنعم وهو للغزالي كما عن جماعة ورابعها نعم اذا كان الشك في وجود ما جعل
مزيلا فيما ثبت الحكم الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فما لم يعلم بوجوده لا يحكم
بنفيه وجعل منه الشك في صدق الغاية على شيء وهو للسبزواري وخامسها الاكتفاء باولهما وهو للذخيرة و

مع انها قسم واحد منها

وسادسها نعم في الاحكام الوضعية من الاسباب والموانع والشرائط من حيث انها كذلك اذا لم تكن موقتة ولا دائمة
دون الاحكام الخمسة الا ان ظاهر عدم جريانه فيها ووقوعها انما هو بتبعيتها وهو للتوني وسابعها
نعم في بقاء العموم او الاطلاق ونفى الوجوب لا في نفس الحكم ولا في نفى التحريم بل يجب التوقف فيه وهو من تفصح
البحرانية وثامنها الفرق بين الحكم الشرعي فلا ومتعلقاته وموضوعاته فنعم وهو ظاهر الفصول والمفهوم من
الاصول الاصلية بن بادة ما في المشارق فهو تاسعها وعاشرها نعم في نفس الاحكام ولا في موضوعاتها
ومتعلقاتها كما عن اخر والحادي عشر نعم في الدفع لا في الاثبات وهو لصد الشريعة في تنقيحه وفرع عليه ان
حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح لنفى ارث الغير عنه دون ارثه عن مورثه والتفتازاني نسب في شرح شرحه
الى الحنفية عدم الحجية في اثبات الحكم الشرعي دون النفى الاصلى وقال هذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا
في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب حجة لبقاء حكمه ملكه استصحاب لحكم شرعي فينبغي ان يفرع عليه
لا لاثبات الملك له في مال مورثه وفيه ان بقا ملكه
ما مر من التنقيح لا ما ذكره لنا انه لو قلنا بعموم حجية ظن المجتهد وان كان لنا في ثبوته شك او ظن على خلافه
وقد مر منا فيه كلام ويأتي فظاهر لمن مارس احكام الشريعة فالغالب فيها البقاء بعد الثبوت ولم ار احدا
انكر ذلك من ذوي الحجا لعن بل لا يمكن انكاره من عاقل فضلا عن فاضل مع تأيد ذلك بالغلبة في كل الامور
من العرفيات والعرفيات والعاديات وغيرها فيكون البقاء مظنونا فيندرج في عموم ظن المجتهد ولا دليل على
بطلان حجيته لا عقلا ولا شرعا كالقياس فيكون حجة واما على المختار من عدمه فللنصوص الكثيرة وفيها الصحاح
كصحيح زرارة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة
قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فان حرك
الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا
ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر والمراد باليقين والشك اليقين السابق والشك اللاحق
بعدم نقض الاول بالثاني عدم نقض حكمه به لامتناع اجتماعهما وذلك هو الاستصحاب وهو يعم الموضوعي والحكمي
لورود اليقين والشك المذكورين فيفيد العموم [في تمام التعليل] ووقوعه في حيز النفى لا يضر لعدم صحة ارادة نفى العموم فيتعين حمله
على عموم النفى لعدم ثالث مع ان مقتضى مدلول التعريف الجنس كما مر وهو يقتضيه فيهما ايضا اذ تعلق الاحكام
يجوز ان يكون الطبيعة ولا قرينة على الفرد المعين وغير المعين منه بنافي الحكمة مع تأيده بقوله عليه السلم ابدا
فلا يضر سبق حكاية الوضوء لعدم المنافاة واحتمال الاختصاص بالوضوء بعيد والعبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال
فلا يختص بما كان له غاية وشك في حصولها ونحوه بل يعم الجميع وحصر العموم في الزمان دون المتعلق مما يأبى عنه
التعليل فاذا كان الشك في ناقضية شيء وجد كالمذى فهو استصحاب في الحكم واذا كان فيما ثبت ناقضيته كالنوم
وشك في حصوله فهو استصحاب في الموضوع ولا قائل بالفصل بين انواع [كل واحد منهم] كل موضوع وحكم فتخصيصه باحدهما تخصيص
بلا مخصص فبان فساد التفرقة واستلزام الاعم معذورية الجاهل بالحكم وعدم وجوب الفحص عن المعارض على
المجتهد باطل اذ الاستصحاب كغيره من الادلة ليس مما يرجع اليه غير الفقيه كالجاهل ولا يكون له دليلا له
بل وظيفته الرجوع الى المجتهد ليس الا ولزوم الفحص ليس من خواص الاستصحاب بل يعم سائر الادلة فلا نقض

كما ان

على ان شمول شيء للفظ لاحدهما يستلزم شموله للاخر ولو بواسطة فلا يصح اختصاصه به كما ان العموم يقتضي
عدم الفرق بين ما كان الشك في حصول الغاية المعلومة او غير المعلومة او غيرهما وكذا في انواع الموضوع فضلا
عن عدم القائل بالفصل فيها وصحيحة الاخرى رواه الشيخ مضمرا والصدوق مسندا الى الباقر عليه السلم في علله مع
ان الاضمار غير مضر كما مر ولا سيما من زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى قوله
فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
ثم قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان
لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك
فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك والتقريب تمام الا انه ظاهر في نفي رجحان نقض اليقين بالشك فلا ينطبق
على المدعى لكن النهي المتقدم كغيره من النواهي مؤيد بالاتفاق فيتعين صرف هذا عن ظاهره على ان نفي الرجحان
اعم فلا ينافيها غايته الامر تلك قرينة على ارادة غير الرجحان منه مع تأيده بكثرة النظائر من استعمال لا ينبغي
في الحرمة لكن الظاهر استعماله كالنواهي في الارشاد لا في الحرمة ولا في الكراهة فيعم تبعية الشك لليقين الاول
في جميع الاحكام شرعياتها ووضعياتها والموضوعات فلا يصح الحكم بورودها مورد توهم الوجوب فيفيد الاباحة
لعدم صحته بوجه سلمنا بعدم القول بالفصل يتعين التعميم مع ان في الجواد كفاية الا انه لا يتم مط وصحيحة الثالث
عن احدهما عليهما السلم قال في حكم الشك في الصلوة ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط
احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين [ويتم على اليقين] فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات لايقال السؤال
من الشك بين الاثنين والاربع والثلث والاربع وبنى على الاقل مع انكم لا تقولون به لانه لو سلم الدلالة لم
يقدح في صحة التمسك بالتعليل فانه كالعام المخصص وموثق اسحق بن عمار بل صحيحه في وجه قريب عن ابي الحسن ع
اذا شككت فابن على اليقين ثم قال قلت هذا اصل قال نعم وصحيح القاساني على الاقوى قال كتبت اليه وانا بالمدينة
اساله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية
وافطر للرؤية والمروي في الخصال عن ابي بصير وابن مسلم عن الباقر ع في حديث الاربعمائة قال قال امير المؤمنين ع
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين واسنده في البحار والوسائل الى الصادق ع
وفيه غفلة وهو وان لم يكن صحيحا لكن له اسباب الوثوق والاعتماد منها اجتماع اربعمائة حكم واكثر ما فيه
مما ليس بخالها لا اتفاقا بل مع مطابقة اكثرها للواقع عندنا ومنها بعد وضع مثله جدا ومنها اعتماد الكليني
عليه حيث ذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب كتابه وكذا غيره من اكابر المحدثين كما ذكره بعضهم الى غير ذلك وفي اخر صحيحة
وقد عرفت اعتبارها فيما مر وان شككت في الحدث وكنت على يقين من الوضوء فلا ينقض الشك اليقين الا ان تستيقن
ثم فيه وان توضأت وضوءا تاما وصليت صلوتك او لم تصل ثم شككت فلم تدر احدثت او لم تحدث فليس عليك وضوء
لان اليقين لا ينقضه الشك وفي الارشاد مرسلا عن علي عليه السلم من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك وفي مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلم لا تدع اليقين بالشك وعن النبي ص لا تخلطوا

عند كل داع مدع بدعوكم من اليقين الى الشك مع تايد الجميع باخبار اخر واردة فى موارد خاصة ينبئ مضمونها
عن كون الحكم لاجل الاستصحاب بل من المجموع يحصل القطع بالارادة مع كفاية الظن بها فضلا عن الاستقراء و
هو يتم على القولين فى النظر اما على المختار فلكون المدعى مدلول مجموع الاخبار وغيرها من الاجماعات المنقولة
والمحققة فى موارد خاصة واما على الاخر فغنى عن البيان لا يقال يعارض الجميع العمومات الدالة على المنع من العمل
بالظن ولزوم الاحتياط والعمل باصل البراءة مع قطعية السند فى البعض والكثرة لان هذه اما اعم مطلقا ومن وجه
فبالشهرة وضعف الدلالة فى البعض يرجح على العمل بتلك على ان منها غير منافية كالاولة لورودها فى غير المتنازع فيه
ومنها مردودة بالتعارض بينها وبين ما ينافيها كما دل على التخيير بين المتعارضين مع ترجيحه كالثانية ومنها اعم
مطلقا كالاولى لو نافاها واستدل بالنبوى ان الشيطان ياتى احدكم فينفخ فى اليته فيقول احدثت احدثت فلا
ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وبتوضيح الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه وبالفرق
الضرورى بين الشك فى الابتداء والاستمرار وبان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فى كثير من المسائل والموجب
للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف فيجب العمل به وبان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة
الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا وبان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا
لانقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم
الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب وبان المقتضى للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له
فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما الاول فظاهر واما الثانى فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم
لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن دافع وبانه
لولاه لم يستقر المعجزة وبان الباقى فى حال بقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل وبان الاجماع واقع على
ان الشك فى وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول فى الصلوة ويوجب تجديدها ولولا كون بقاء الشئ على ما كان
عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او عدمه متساويين ويلزم من الاول جواز
الدخول فى الصلوة من غير طهارة بتجديد فى الصورة الاولى وعدمه فى الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا
ومن الثانى جواز الدخول فى الصلوة فى الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه منهما جميعا والاجماع واقع على خلافه
ويرد على الاول عدم الملازمة لاحتمال الخصوصية مع ارساله عندنا كضعفه والعجب من الشيخ حيث حكى
الاستناد وسكت وعلى الثانى ان ما يتم به الادلة السمعية الظهور لا الاستصحاب وان امكن جريانه فى بعض
محاله فان المدار فى الالفاظ وضعا ودلالة عليه كاصالة عدم النقل والتخصيص والتقييد وارادة المجاز فان
المقصود منها الظهور وهو وان كانت قد تتحد بحسب المصداق مع الاستصحاب مع انه لا يصح فى كثير منها ارادته سلمنا
لكن لا يتعين ارادته فلا يتم مع ان حجية الاصول هنا اتفاقية بخلاف الاستصحاب فان حجيته خلافية مطلقا مع
انه لو كان حجيته هنا وفاقية لا ينفعه اذ الكلام فيما يكون خلافيا فلا يستلزم المدعى وفى جميع ذلك اخص وعلى الثالث انه
على تقدير التسليم غير نافع لعدم استلزامه الحجية اذ مطلق الفرق لا يستلزم المدعى لكونه اعم لاحتمال ان يكون الافتراق بالاشتغال

والشك فيها بعد حصولها فى الزمان
الماضى لا يمنع من الدخول فى الصلوة
ويسقط فرض تجديدها

وعدمه ولولاه لكان من اثبات المطلب بالضرورة ولم يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل كيف لا ويستلزم ادعاء الضرورة
فى حجيته ما لا يكاد يرتفع الخلاف فيه ولا ينافى ذلك ثبوت الحكم فى الثانى بدليل اخر فى بعض المواضع لعلمه منه
بل هو اللازم اذ لو كان من افراد المسئلة يلزم كونه خلافيا كاصله مع كونه اجماعيا كالشك فى الزوجية وبقائها
والطهارة وبقائها الى غير ذلك ومنه يبين ما فى العاشر وعلى الرابع احتمال الخصوصية فيمنع وجود الموجب هناك
فى موضع الخلاف الا بالقياس وحاله ظاهر وعلى الخامس ان العمل بالبراءة الاصلية لا يستلزم العمل به
بالاستصحاب لعدم الملازمة وافتراق الاصلين بوجه تاتى ولذا قال بحجية الثانى وعنون الاصوليون كلا على حدة
كيف ولا يعتبر فى الاول الحالة السابقة بخلاف الثانى والتكليف بلا بيان قبيح عقلا قطعا ويلزمه اصالة
البراءة بمعنى عدم تعلق التكليف بالمكلف بدون البيان بخلاف تبعية الحالة الثانية للاولى الى غير ذلك
فقوله لا معنى للاستصحاب الا هذا غفلة واضحة اذ البراءة الاصلية نفى الحكم فيما شك فى تعلق التكليف لا ابقاء
الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما تقتضيه فان البقاء عليه استصحاب النفى لا البراءة الاصلية فيلزم
اثبات مطلقه بنوع منه وهو لا ينفع اذ لو كان مثله فى الخلاف فظاهر والا فلعله من دليل يخصه على ان ليا
الادلة من العقل والكتاب والسنة تقتضيها بخصوصها فلا ملازمة ومع جميع ذلك اخص وعلى السادس ان
جواز الثبوت لا يستلزم الوجوب ولا يجدى الا ذلك فلا يتم الا على ان بقاءه يحتاج الى مؤثر اذ هو وجود اخر
غير حدوثه والمفروض كونه مشكوكا فلا يلزم المدعى الا على تقدير عموم حجية الظن وعليه لا يحتاج الى هذا التطويل
ومنه يبين ما فى كثير مما ذكروه مما اعرضنا عنه وعلى السابع ان المقتضى للحكم فى الاول لا يقتضى الحكم فى الثانى
بل هو المتنازع فيه والمشكوك فان اراد اقتضاءه للاول لا ينفع وان اراد للثانى ممنوع فلا يبقى حتى يرفعه
المعارض ولولاه كان نحالهما متساويين فى شمول الدليل وهو خلاف الفرض فلا ينفع فى بقاء الحكم وعلى
الثامن ان دلالة المعجزة علية لا ظنية فليس مما نحن فيه بوجه وهو ضرورى وعلى التاسع المنع من الاستغناء
اذ علة الحاجة الامكان فلا يفرق بين الحدوث والبقاء فلا يلزم تحصيل الحاصل وللنفى مطلقا لزوم التناقض
اذ كما يصح ان يكون حجة للمستدل يصح مثله للخصم فلو قال كان قبل وجود الماء للمصلى المضى فى الصلوة فيكون له
بعده صح ان يقال اشتغال الذمة بالصلوة متيقنة فيجب ان يبقى اذ قبل الدخول فى الصلوة لو كان واجدا الما
لما جاز له الدخول فيها فكذلك بعده وباولهما اكتفى فى المعارضة فى المعتبر بعد اختياره العدم والتسوية بين الوقتين
او الحالين فى الحكم اما لاشتراكهما فى المقتضى فيكون قياسا او لا فيكون التسوية من غير دليل ولو كان الاصل فى كل
شئ استمراره ودوامه كان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضى لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل
ونفى اعتبار مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد والنساء والصبيان والفساق مقبولة لحصول الظن بل الظن
الغالب وافادته باصالة البقاء ممنوعة لان الاصل عدم هذه الزيادة بعين ما ذكرتم ونفى ظن الاستمرار اذ ذلك
انما كان قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن بالتغيير وورود المغير وتقديم بينة الاثبات على النفى بالاجماع ولو كان
الاصل الاستمرار لتعين العكس للاعتضاد بالاصل وان العمل به عمل بغير دليل اذ ثبوت الحكم فى وقت وحال لا يتناول
غيره فلو حكم به فيه كان حكما بلا دليل ولو صح الاستناد به لوجب لمن علم بعلم زيدا فى الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع

يقانه فيها وكذا يلزم اذا علم ان زيدا حي ثم انقضت مدة ولم يعلم فيها موته ان يقطع ببقائه فيها وان الطهارة
والحل والحرمة ونحوها احكام شرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وادلة الشرع منحصرة والا
ستصحاب ليس منها والجواب عن الاول منع لزوم التناقض مط وهو ظاهر جدا كما في استصحاب النفي والا
شتغال اذا شك في شرطية شيء او ركنيته على القول بالصحة واذا شك في الثاني على القول الاخر واستصحاب
مط اذا شك في انه اتى بالركن مع كونه في محله او بالشرط قبل الشروع في المشروط واستصحاب النجاسة في
البئر او العصير اذا شك في حصول الطهارة او استصحاب الطهارة اذا شك في حصول سبب النجاسة الى غير
ذلك مما لا يحصيه نطاق البيان فلا اشكال ولزومه في البعض لا يستلزم عدم حجيته في اخر والا لزم ابطال
حجية جميع الادلة الظنية وبطلان التالي كالملازمة ضروري بل لا يلزم منه عدم الاخذ باحد المتعارضين
اذا ترجح على الاخر مع بطلان استصحاب الاخر فان عدم جواز الدخول لو وجد الماء قبله لم يبق هنا بل المتصور
هنا ليس الا المضي فيها لا الدخول وهناك بالعكس فلا استصحاب واولها فلا يعارض ما تمسك به المستدل
لتقديم الاستصحاب الموضوعي والحكمي على الاشتغال كما ياتي فلا اشكال وما حكم المحقق من عدم حجية هذا
الاستصحاب معللا بان شرعية الصلوة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه مردود بان الشرط
تحقق فرضا وشرع في المشروط ولم يثبت الاشتراط ابتداء منه وعن الثاني بان في الاستصحاب اثبات البقاء
بالثبوت بدليل خارج وفي القياس اثبات تساوي الفرع مع الاصل في الحكم بالمشابهة فاين احدهما من الاخر
فثبوت الحكم في الثاني هنا بالخارج من ظن البقاء او النصوص او الاجماع او الاستقراء او غير ذلك فلذا يصح
ان يقال حجية الاستصحاب خلافا للاصل فليس حجيته من دليل اصل الحكم بل بالخارج فبان انه ان اراد من
الدليل في كون الحكم بلا دليل دليل اصل الحكم فسلم وان اراد الدليل مط ولو من الخارج فظاهر انه ليس كذلك لما
من الادلة على اثباته نعم يمكن التكلم في تمامية تلك الادلة وهو كلام اخر وان كان بلا وجه لما بان واتضح
ومنه يبين ما في السابع بل هذا يرجع اليه اذ تقضيه القياس ذكرها الغزو بر فيها يرفع الاختلاف وعن
الثالث بان دوام كل شيء واستمراره بحسب ما يقتضيه ماهيته واسبابه وموجباته فلا مخالفة للاصل
اذا انقطع بعده ولو انقطع قبله التزمناها ولا اشكال في غيره لوجود المقتضي وعدم المانع اذ ظاهر انه اصل
من دون معارض فليس الا كالعام المخصص ونفسه وعن الرابع بانه لو قيل بعدم اعتبار مطلق الظن لا
ينافي حجيته لاثباته بدليل خاص كما مر على ان العموم حجة عند اربابه بالدليل وما ذكرنا النقض بشهادة الجماعة
ثبت بالدليل كالقياس عندنا وامثاله عند من يقول بالعموم مع ان في قبول البينة تعبدا فلا اشكال واما
عندنا فلا اشكال فيها بوجه كما هو ظاهر واما الفرق بين الظن وغلبته فمردودة بما دل على عدمها مع اتفاق
من يعتبر اتفاقه في امثاله على خلافها وعن الخامس بعدم الفرق بين الحالين فيما هو حجة وهو بعد الفحص عن
المعارض لبقاء الظن على ان المستند ما كان منحصرا فيه كالنصوص فلو كان الاستناد اليها ساوى حكم الشك
مع الظن وعن السادس بان تقديم بينة الاثبات لكشفها عن السبب الموجب لمخالفة الاصل بخلاف بينة النفي
فانها تحتمل الغفلة بعدم الاطلاع فلا ينافي ورد النافية وان اعتضدت به وعن الثامن بان الاستصحاب يورث

الظن

الظن لا القطع ومع ذلك بشرائطه ومنه قابلية الشيء للدوام المنازع فيه كما ياتي فلو كان منه فالاصل حاكم فيه
والا فلا اشكال اصلا وعن التاسع بان ما مر من الادلة دلت على انه منصوب من قبل الشارع الا انهم اختلفوا فيما
يعتمد عليه منها وانحصار الادلة في غيره اول الكلام ومن جميع ما مر يبين ما في كلام جماعة منهم صاحب المعالم
حيث نفوا من المحقق القول بالنفي مط حيث قال بعد اختيار حجيته اولا ورده ادلة المانع والذي نختاره نحن ان
ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مط وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه
يوجب حل الوطي مط فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل
على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مط ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه فانه ليس في هذا مخالفة لجامع بعدها عنه جدا في مثله بان يختار شيئا يستدل عليه ويرد ما
للمخالف ويرجع منه مع نهاية القرب والاتصال بيانه ان مقصوده ان الحكم اذا لم يكن موقتا ومقيدا به وكان مط
وعرض له عارض لم يعلم رفع الحكم به كان باقيا كعقد النكاح فانه لما كان مقتضاه الحكم مط الى غاية وهو الطلاق
لا مقيدا بالحال الاولى فاذا شككنا في الفاظ حصل بها الطلاق حكمنا بالبقاء الى ان يتحقق وجود الغاية وما
هذا الا بالاستصحاب للشك في البقاء بالعارض وهو حدوث مثل انت خلية او برية فان العموم شامل له الغاية
ومع شككنا في حدوثها فشككنا في بقائه كما لو شك في الحدث بعد الطهارة بخروج المذي فالمعرف ولا فرق في
جريان الاستصحاب بين الشك في اقتضاء المقتضي في بقاء الحكم في الثاني لعدم ثبوت غاية له وحصول الشك في
انقضائه وعدمه وحصول الشك في الغاية المعلوم غايته على انه لولاه لم يصح حكمه بصحة استدلال المستدل بالاستصحاب
فانه على ما زعموا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب فهل يجوز عاقل مثله لمثله فانه لو كان الحكم عاما لا يختلف
الحكم بين الحالين فاين الاستصحاب توضيحه ان الحكم اما مخصوص بالاول ومنفي عن الثاني او يعمهما او تعلق بالاول
ولا يعلم منه الحكم في الثاني فمحل النزاع الاخير ليس الا فلا يصح الحكم بصحة استدلال المستدل بالاستصحاب بغيره كيف
وقد صرح بان الحكم بالنظر الى وقوع المقتضي لا دوامه فحكم بالبقاء حتى يثبت الرافع فهو استدلال بالثبوت على
البقاء اتكالا على ما مهده على الملازمة لكن لا يفيد الحجية مط بل يختص بما لو كان للحكم غاية وشك في حصولها
على شيء فحكم بالبقاء الا ان ينزل كلامه على التمثيل ومنه يبين ما في كلام الجماعة مع انك قد عرفت عدم منافاة
جريان الاستصحاب مع عموم الحكم الى الغاية لامكان الجريان بالاضافة الى عروض العارض هنا ومع ذلك لو
صح ما فهموه لورد ما مر وللثالث ان الحكم في الان المتاخر وحاله اما ان يكون بغير الاجماع من الادلة فالفرض عدمه
وان كان به فانعقاده على الدوام في المتيمم اذا راى الماء في خلال الصلوة عند العدم اما حال الوجود فهو مختلف
فيه فلا اجماع مع الخلاف وان كان في الحالين كان المخالف خارقا للاجماع كالمخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب

الربح وطلوع الفجر لان الاجماع لو ينعقد مشروطا بعدمه وانعقد مشروطا بعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فان استصحب
الاجماع عند انتفائه فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة
مع وجوده وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود فالاجماع يضاد الخلاف فلا يمكن استصحابه
معه ولو قيل الاصل انه لا يجب شئ بالشك ووجوب استيناف الصلوة هنا مشكوك فيه قلنا يعارضه ان وجوب
المضى مشكوك كبراءة الذمة وجوابه ان كلما يمكن ان يقال هنا او قيل لو تم نفى حجية الاستصحاب مطلقا من دون
فرق فالفرق تحكم ومنه ما مر من ان حكم الاجماع مشروط فان ذلك يجرى فى غيره ايضا وبطلانه مط ان الدليل
فى جميع ما يجرى فيه الاستصحاب يدل على ثبوت الحكم فى الاول مع الشك فى وجوده فيما بعد موجود الاجماع
فى محل الخلاف غير لازم كغيره من الادلة والرابع ان ذلك الحكم اما وضعى او اقتضائى او تخييرى ولما كان الاول
ايضا يرجع اليهما فينحصر فى الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهى بفعل الى غاية
مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم
يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط واما الثانى فالامر كذلك
كما لا يخفى وما ورد من الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذى ذكرته
يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين فى زمان ينبغى ان لا ينقض فى زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون
شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكر ليس كذلك لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان
اخر لولا عروض الشك وهو ظ فان قلت هل الشك فى كون شئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك فى
وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة فى الواقع ثم علمنا صدق
تلك الغاية على شئ وشككنا فى صدقها على شئ اخر ايضا ام لا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل
انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر فى الجملة ومزيله الشئ الفلانى وشككنا فى ان الشئ الاخر مزيل له ايضا ام لا فح لا ظهور فى
عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل فى مثل هذه الصورة مع
ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والثانى الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منه
افادته الحكم فى الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكن لا يخ من تاييد للاول فتم
ويرد على الاول ان ارجاع الوضعى الى الاقتضائى والتخييرى خلاف التحقيق فانه احكام مفهومة من الادلة كغيرها
فيلزم العمل بها ولا حاجة لارجاعها اليهما فهو تصرف فى كلام الحجة بلا حجة مع كونه ارتكابا بخلاف ظاهر فلا يكون
حجة الا بحجة والا ظن لا دليل على حجيته بل وهم فلا يكون حجة اصلا مع امكانا العكس على انه لو صح تعين ارجاع
الوجوب او الحرمة الى الاخر وكذا الندب والكراهة فيصير الاحكام ثلثة ثم على تقديره ما ذكره اخص لعدم شموله
للاباحة وما يستلزمها بل لا يمكن اجراؤه فيما يتصرف منها بل الندب والكراهة ايضا لكن يمكن تعميمها بادنى تغيير
بخلافه للاول وربما اعتذر بان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله سبحانه فان الاعتقاد بما سنه
واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما وفيه انه لم يدخل الاباحة بما هو اباحة بما ذكره بل هو بهذا الاعتبار يعم

جميع الاحكام ولا مدخلية له بالاباحة فيدخل الجميع به مع ان غيرها دخلت بنفسها فيلزم دخولها مرتين بخلاف
الاباحة فانها لم تدخل بنفسها وهو المحتاج اليه ومع ذلك لا اشارة فى كلامه الى ذلك فلو كان تاما لم يكن له
دخل بكلامه مع انك عرفت ما فيه ومع ذلك نقول تعلق الامر او النهى الى غاية معينة يدل بمقتضى الخطاب
على ما ذكره فلا يكون ذلك معنى للاستصحاب بوجه بل هو من عموم الدليل اذ مقتضى الدليل على ما ذكره بقاء
الحكم الى الغاية المعينة فى الواقع فلا ينقطع الحكم الا اذا علم بلوغ الغاية ليس الا ولا يكون هنا الظن مطلقا ولو
قلنا بعموم حجيته فانه فى غير محل الموضوعات وهو نفس الاحكام او الموضوعات باعتبار مدلولاتها فبان
ان ما يظهر منه من لزوم بقاء التكليف حال الشك خاصة ليس على ما ينبغى نعم لو ثبت حكم وثبت له مزيل
يمكن جريان الاستصحاب فيه بان يحتمل ان يكون احتمال المزيل كافيا ولا يعتبر فيه العلم بخلاف ما مر فيه من
الحكم بثبوت الحكم الى الغاية المعينة اذ البقاء ح مقتضى الخطاب بخلاف الفرض الاول والجريان فيه ظاهر لاستمراره
فيه هذا وفى العنوان اخذ الشك فى وجود المزيل وفى الدليل الشك فى وجود الغاية وابن احدهما من الاخر ومع ذلك
تعلق احدهما الى غاية معينة يتصور على وجهين احدهما ان يكون الفعل ممتدا الى الغاية كالصوم والاخر ان يكون
الامتداد وقتا لا يقاع الفعل فعلى الثانى لا يتم ما ذكره لعدم جريان التعليل فيه فان عدم الامتثال ح عند الشك
لا يستلزم ذلك بل يستلزم عدم جواز تاخير الفعل الى زمان الشك مع ان هذا التخصيص لا يناسب عنوانه فانه
قال بعد منع حجية الاستصحاب نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين فى الواقع بلا اشتراطه بشئ اصلا فح اذا حصل الحكم
يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده واستدل به عليه
مع عدم انطباقه عليه كما ترى ومع جميع ذلك لم يثبت هذا حجيته فى غيره وان افاد حجيته فى هذه الصورة كما ان
الروايات تعم الجميع كما عرفت مما مر فى تقريبها وعمومها ينافى اعتبار الغاية وغيرها وان كان السؤال فى بعضها عما له
غاية اذ العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال والعموم مع ظهوره بنفسه فى الكل يظهر بورود اليقين والشك
فى مورد التعليل فى البعض فيتم بها مدعى القوم بل يزيد دلالتها على سائر ادلتهم بان مفادها ثبوت الحكم فى حال الشك
فى البقاء ايضا بخلاف تلك فان مقتضاها البقاء ما دام الظن فلا دلالة لها عليها واما انكار عمومها معللا بان
ان عدم النقض عند التعارض والمراد من التعارض انه شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك
اذ ثبوت الحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى اخر فجوابه ان ما ذكروه لا يختص بالزمان بل يعم الاحوال فيلزمه قبول
ما ذكروه فيها ولم يقبله ومع ذلك ليس كلامهم فيما يكون موقتا فلا يختص الحكم بالزمان الاول بل ما يوجب الشك
اختصاصه به فلولا ما يوجب الشك يكون اليقين باقيا فصار عدم النقض فى كلامهم عند التعارض وما اوجب التعارض
وجود شئ يوجب اليقين لولا الشك وهو يعم القسمين بل فى الثانى اولى واظهر على ان المفهوم والمتبادر منها ان حكم
اليقين السابق لا يرفع بالشك اللاحق فيعم الجميع فما فى بعض الروايات من عدم المؤاخذة بما لا يعلم تعين توجيهه بما لا ينافيها
لثبوت حجية الظواهر بالاجماع بل بالضرورة فما ثبت بها بما علم ولو قيل يتم تساوى التعارض اذا اتحد الوجدة والمبقية
مع انه لم يثبت لان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود فى الان الاول هو علة الوجود فى

الان الثاني ايضا قلنا الاتحاد امر معقول مشهور معروف وهو يكفي للتعارض فتم المرام هنا فضلا عما مر بان عدم
وجاهة ما في ذيل كلامه من عد الروايات مجملة وعدم عمومها لما ذكره واختصاصها بما ذكره من الصورتين كما بان
عدم اختصاص ذيل الثاني بما ادعاه بل عمومه له ولغيره مما ذكره ووجاهة عدم الفرق بين الشك في وجود المزيل
والشك في كون الشيء مزيلا مع اليقين بوجوده الا ان الملايم لكلامه بعد ذكر السؤال عن الفرق نعم لا فيه تفصيل
فان مقتضى كلامه تعين الشق الاول فلا يبقيه ذلك هذا وقد اتضح بما مر ما في اخبار السيد الداماد هو اثما
وان كنهى فزاد عليه ومنع عمومه في غير اول الاقسام التي ذكرها قال التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين
اما ان يكون مستمرا بمعنى ان يكون له دليل دال على الاستمرار مطلقا او على الاول فالشك في رفعه على اقسام
الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع الحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع الثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع
للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا الثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل
لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع
وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا معللا بانه انما يدل على النهي عن النقض بالشك
وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها لو نقض الحكم
بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في
كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا
من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة دون غيرها فلا عموم للخبر وقال ومما يؤيد ذلك ان السابق على هذا الكلام في الرواية والذي جعل
هذا الكلام دليلا عليه احكام من قبيل الصورة الاولى فيمكن حمل المفرد المعرف باللام عليه اذ لا عموم له بحسب الوضع
بل هو موضوع للعهد كما صرح به بعض المحققين من علماء العربية وانما دلالتها على العموم بسبب ان الاجمال في بعض
المواضع ينافي الحكمة وان تخصيصه بالبعض ترجيح من غير مرجح وظاهر ان الفساد المذكور انما يكون حيث ينتفي ما
يصلح بسببه الحمل على العهد وسبق الكلام في بعض انواع الماهية سبب ظاهر لصحة الحمل على العهد من غير لزوم
فساد فلم ينتج ثبوت العموم في جميع افراد النوع المعهود وليس هذا من قبيل تخصيص العام بيانه على سبب خاص
كما لا يخفى على ان الاستدلال في المسألة الاصولية باخبار الاحاد مما منعه جماعة من المحققين بل نقل عليه
الاجماع وهذا ايضا يوجب وهن هذا الاستدلال على هذا الوجه مع ان الخبر بظاهره مختص بحكم يكون له استمرار
لان ظاهر النقض ذلك فلا دلالة في الخبر على ما نحن فيه اصلا فلا حد وجه في التعرض له على انه لا فرق في الاقسام
بين كون النقض بالشك وان اختلف كل شيء مثلا في الثاني وان علم بوجود شيء لكن الملحوظ على تقدير النظر
الى بقاء الحكم وعدمه الى الشك الظاهري بسبب وجوده ولا مدخلية لوجوده من حيث هو كما لا مدخلية لسبق الشك
وعدمه في ذلك اذ الملحوظ هنا الفرد الخاص وفيما سبق هو الكلي مع ان الشك في الصورة الاولى كذلك فانه
قبل حدوث الشك بوجود الرافع كان الشك حاصلا في انه لو شك في وجود المزيل هل يبقى الحكم او لا وكما ان

للحدوث

للحدوث هنا مدخلية كذلك هناك من دون فرق ومثل ذلك يجري في سائر الاقسام وبه يبين ان الجزء الاخير
من العلة الخصوصية وهو مشترك في الكل مع ان القسمين الوسطين يرجعان الى الاولى لان الاجمال في الفرد
والشك في كونه فردا له لعارض يورث الشك في وجود الرافع وفيه حكم بالبقاء فيتم ذلك الثلثة فلا يصح الفرق
بين الاول والوسطين وبذلك يبين ان الاقسام ترجع الى قسمين فلا ينبغي عدها اربعة فلا فرق اصلا و
كيف كان منع العموم لا وجه له عرفا واما ما عده مؤيدا فاول ما فيه انه لو تم لكان دليلا لا مؤيدا مع ما فيه من عدم
توقف اتمام مطلوبه على كون مفرد المحلى باللام حقيقة في العهد خاصة اذ لو كان مشتركا فيه وفي غيره لتم ما ذكره
لوجود القرينة بزعمه وهو سبق ذكره منكرا فلو كان مجازا فيه لتم فكيف اذا كان مشتركا مع كونه باطلا لكونه حقيقة
في تعريف الجنس وقد سبق تحقيقه في محله مع ان حمله على العهد ينافي التعليل عرفا كما هو ظاهر جدا والا لزم
تعليل الشيء بنفسه وهو كما ترى وقوله فليس ينبغي وارد مورده قطعا فيكون ح ظاهرا في العموم لعدم
القرينة على العهد ولورود مورد التعليل ايضا ثم مقتضى كلامه لزوم حمل المفرد المعرف باللام على العهد فلا
ينبغي قوله فيمكن حمل المفرد المعرف باللام عليه ولزوم حمله على الفرد لكونه معهودا كما هو ظاهر فلا يصح قوله نعم
ينتج ثبوت العموم في جميع افراد النوع المعهود واما منع الاستدلال في الاصول باخبار الاحاد فقدم هنا مرارا
ما فيه واما الاستناد بظاهر النقض فيرد عليه ان النقض حقيقة يتوقف على اجتماع اليقين والشك وهو محال
فتعين ان يراد باليقين حكمه بوجه يصح ولا يحتمل غيره فاذن يكون النقض باقيا بظاهره فالمقصود من النهي عن
نقض اليقين بالشك ترك نقض حكم اليقين وهو النجاسة مثلا بالشك فلا يختص الخبر بحكم يكون له استمرار
هنا وقوله في التعليل للثلثة الاخيرة او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه اجنبي فانه لا يجري فيها
وان سلم جريانه يجري في الاول ايضا فلا يجدي نعم يجري في خامس الاقسام وهو الحكم الذي تعلق به اليقين
ولا يستمر وهو غير داخل في الكلام اذ الكلام انما هو في غيره كما يحكم به الذوق السليم ويشهد به سوق الكلام
ثم ان منهم من مثل لكل شيء فللاول بالشك في موت الزوج والشك في غسل النجس وللثاني بكون المذي حدثا
اذا حصل وغسل النجس بماء السيل المشكوك في كونه ماء وللثالث بكل شيء مجهول الحال الذي هو فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه معللا بان الحلال والحرام مبينان معلومان وافرادهما معلومة لكن
بسبب الاختلاط تعذر المعرفة ظاهرا بعينه ان المجهول الحال منه فرد من اي الصنفين وللرابع بالشك في كون استحالة
الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا او في الاخير بشيء اما في الاخير فلانه لا ينبغي ان يعد من افراد الشك لا
شتراط القوم في الاستصحاب عدم تبدل الموضوع وهنا قد تبدل اذ كان الموضوع كلبا ثم صار ملحا فهنا حصل
اليقين فهو من انتقاض اليقين باليقين ولم يظهر من القائل بخلافهم فالمثال غير منطبق عندهما ولا ينفع فيه لو قال
نادر من الاواخر ببقاء الحكم ولو مع تبدل الموضوع وهو ظاهر واما في الاول فلانه اشتباه اذ المثال للعام وهو
الحكم المستمر والاقسام للرافع فلا ينبغي ها وللسادس انه اذا ورد امر سواء كان للوجوب او الندب فاما موقت او غير
موقت وعلى التقديرين اما يقال بدلالته على التكرار او لا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها الا
ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم فيما

فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من
من مقتضاه وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب
ابراء الذمة منها في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها ولو كان للفور
والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل وكذا الكلام في النهي
بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك ثم الاحكام الخمسة
لا يتصور فيها الاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات
في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى
كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى
ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما
مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو خاص فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع
ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في
جزء اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان
الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من
حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره
من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة
قبل زوال تغيره فيكون كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان
فكذا بعده اي كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان
الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط ويرد عليه انه يجري في بقاء وجوب الموقت باعتبار عروض الشك في الاثناء
في بقاء شرط كالحيوة او القدرة عليه او على شطر فيشك في بقاء التكليف كما في الصلوة الاختيارية بالنسبة
بالنسبة الى شطورها وشروطها وكذا بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب اضطراراتها وكذا بالنسبة الى غيرها من
الموقتات كالصوم والوقوفين وغسل الجمعة وكذا لو شك في دخول الصلوة واحرام الحج واجزائهما وغيرها ومنه
(وكذا لو شك في عروض مبطل للجميع كغيرها)
الموقت بالنذر او شبهه فيجري فيه ما يجري في الموقت الاول ومنه يبين الكلام في غير الموقت حتى لو قلنا بالتكرار
لامكان جريانه فيه باعتبار صدق التكرار وعدمه عرفا بدون الاتيان بغيره وكذا لو شك في الامتثال بالصلوة
والزكوة والخمس والكفارة والطهارة وغيرها ففي الجميع اثبات الحكم في الزمان الثاني بالاستصحاب لا بالنص ومثله
ياتي في الوضعيات الموقتة والفورية ان ثبتت باللغة فهو من قبيل الموقت اذ معنى الفورية ليس الا ذلك وان
ثبتت بالشرع فليس منه كما مر ومع ذلك استدراك ذلك هنا غير نافع فلا يصح ذكره وعدم امكان الاستصحاب
فيما بعد الوقت وان كان نصا على الاقوى لكن قوله فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا لا ينبغي فان بناء القول
بكون القضاء بالفرض الاول يقتضي امكان جريانه فيه فانه لو قيل بكون المامور به شيئا واحدا يكون القضاء

بالفرض

بالفرض الجديد والا فلو جزم بالتعدد فليس محل الاستصحاب لكنه بعيد جدا واما لو شك فيه فيحتمل اعتبار
الاجتماع والانفراد وعدمه والاصل يقتضي الثاني مع تأيده باستصحاب بقاء التكليف فاستصحاب شغل
اشتغال الذمة بمحل التكليف يقتضي وجوب القضاء لتوقف البراءة اليقينية عليه فمع ذلك ادعاء الاجماع
على ما سمعت لا ينبغي كما لا ينبغي قوله وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه
يفيد التكرار اذ الحكم في المقامين خلافي فمجرده لا يثبت الاولوية واما قوله فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف
فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشروط والموانع للاحكام الخمسة ففيه ما فيه على انه
لم يظهر منه جريانه في الاحكام الوضعية ولا جريانه في الاحكام الشرعية بتبعيتها ولا عدم جريانه في غيرها
ولا انحصار محل الاستصحاب المختلف فيه فيما ذكره ولو قيل ظهر من كلامه ان سببية الشيء مثلا اما بالاطلاق
والدوام او في وقت معين فبقي ما كان سببيته في الجملة وفيه يجري الاستصحاب قلت ظاهر كلامه الحصر في كيفية
تعلق السبب بين الاولين فلا ثالث على ان مثله يجري في الاحكام التكليفية فيصير مساوية لها فلا فرق
مع ذلك امثلته مما حكم فيه بعدم الجريان فان النجاسة مغياة بغاية وهو ورود المطهر وزوال التغير وله
فرد معلوم وفرد مجمل كالعقود مع ان عدها مما لا يجري فيه الاستصحاب ومنها النكاح فان له مزيلا وهو الطلاق
واما اذا قال انت خلية وبرية فيشك في انه فرد له ام لا ومثلها حكاية التيمم فانه مغيا بغاية معلومة وهو زوال
المانع بالتمكن من استعمال الماء ولكن يشك في ان التمكن في حال الصلوة فرد منه اولا فاستقم وسيجيء كلا
ما اثرنا طي ذكره محلي غيره ومما مر يبين ما في سائر الاقوال الاخر مع عدم الاعتداد بها وما لها بقي الكلام فيما هو
شرط في جريانه او توهم شرطيته اولها بقاء الموضوع وهو ما تعلق به الحكم اذ الموضوع اذا تبدل كان يصير
العذرة دودا او رمادا يصدق عليه اسم المبدل اليه والاحكام تابعة للاسامي فيعم ما دل على حكمه فليس المحل
مما شك فيه بل مما يقطع خلافه ولو قيل الاحكام الشرعية لا تتبدل بتبدل التسمية عرفا كما لو تبدل الاوامر
بالنواهي والعام بالخاص والماء بالتراب والصلوة بالطهارة الى غير ذلك ولذا تداول بينهم ان الاحكام
الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية قلنا فيه تمثيل بتفصيل وهو ان موضوعية الشيء للحكم تارة باعتبار الوضع
والتعيين وتعلق الحكم به واستفادة الحكم منه لا لمصلحة متعلق بها بل المدار فيها على مجرد فهم الحكم منها ليس الا
وظاهر ان في امثالها لا يتعقل الاختلاف بالاختلاف فان الاحكام امور معلومة غير مربوطة بها اصلا لكن
يمكن ان يتخيل فيها الاختلاف بسببه ومنه تغير الاوضاع اللغوية والعرفية بعد الخطابات الشرعية نعم يصير
ذلك مورثا للاختلاف في الاحكام الصادرة منا بالنسبة الى ما صدر من الشارع اذ المفروض تبدلها بعد صدورها
ومنه ما لو كان العرف القديم في اطلاق الشيعة على معنى وعند ما تبدل فيختلف حكم نحو الوقف القديم والجديد
الى غير ذلك وتارة باعتبار المصلحة بان تكون هي المناط في الحكم فاذا تبدل تبدل الحكم كالمكيلية والموزونية و
المعدودية والماكولية والملبوسية والاسكار والنفع والضرر الى غير ذلك وما نحن فيه من الثاني ولذا يقولون
ان الاحكام تابعة للاسامي في الاول في الاول والثاني في الثاني مع ان ما دل على حجية الاستصحاب ان كان ظن
المجتهد بناء على حجية عمومه او الاستقراء او الاجماع المحصل في الموارد الخاصة المفضي الى العلم بالاجماع مطلقا فهو

لكونها مدارا في فهم احكامنا منها
ولا يؤثر في تغير الاحكام الصادرة
من الشارع م

اكثر من ذلك واما النصوص فيمكن ان يقال حالها حال غيرها ولو سلم عمومها حتى فيما كاد يحصل التعارض بينها
وبين مادل على حكم الموضوع المبدل اليه كالعمومات الدالة على حكم الموضوع المبدل اليه كالعمومات الدالة على
حل ما عدا اشياء مخصوصة وغيرها مع تايد الثانى بعمل المعظم الذى كاد يكون اجماعا او اجماع فيقدم عليه ولو
كان عاما فظهر ان المدار على ماهية الموضوع وجودا وعدما فلو تبدلت جزما لم يجر فيه الاستصحاب ولو شك
فى البقاء جرى فما قيل يرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ليس على ما ينبغى واولى منه المتنجس كالخشب اذا
تنجس ونظر فيه بعضهم بان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لاقى نجسا بل لانه جسم لاقى
نجاسة وهذا المعنى لم يزل وهو غريب لامكان منعه ولو سلم قلنا كيف لم يزل هذا المعنى مع انقلاب ما
بان صار الخشب رمادا والتزام مثله فى النجس وبالجملة هذا لايتم الا اذا انكر اشتراط بقاء الموضوع مع انه
من التزمه ومن فروعها صحة وجوب الحد للزانى بعد الزنا اذا قال الشارع الزانى والزانية فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة وقلنا ان المشتق حقيقة فى الحال بخلاف ما لو قال اذا زنى وجب عليه الحد واستحالة
النطفة حيوانا طاهرا ونطفة حيوان الحلال والحرام او الطاهر والنجس حيوانا حلالا او الماء النجس بولا لحيوان ماكول
لحم والغذاء النجس روثا او لبنا له والدم النجس قيحا او جزءا من حيوان لا نفس له والخمر خلا والماء النجس والبول
هواء والخنزير والكلب رمادا او ملحا والميتة ترابا والدهن النجس دخانا هذا كله اذا لم يحصل له نجاسة اخرى كما
لو وقع الكلب فى الماء القليل واستحال فانه يكون نجسا اذ لا ينفع الاستحالة فيه ولكن لا مدخلية له بما كان فيه
ومنه ما اختلف به المرافعة باعتبار العادة كما اذا تنازع الزوجان فى الصداق اذا قيل بان مدار المدعى عليه على
مخالفة الظاهر وموافقته نظرا الى ان عادة القديم كان اعطاء الصداق حين العقد وفى عصرنا انقلب الى
ما نراه فما فى المعتبر والمنتهى من الحكم بعدم طهارة الخنزير وشبهه اذا وقع فى المملحة واستحال ملحا معللين با
النجاسة قائمة بالاجزاء لا باوصافها ليس بالوجه كالتعليل بان الباقى مستغن عن المؤثر لضعف الثانى و
احتمال الاشتراط فى الاول فيرد بما مر الا بان تخرج امثالها على امثالها حتى الوصف لما فيه نعم لو لم يتم كان حقا
ومنه بان ما فى توقفا لتذكرة والقواعد والاستقصاء وكذا ما فى امثاله منهم **الثانى** تغير الموضوع
بوجه لا يشمل الاطلاق له كما لو جعل الحنطة دقيقا والدقيق عجينا والعجين خبزا والقطن غزلا والغزل ثوبا
والطين لبنا واللبن اجرا والحصرم عنبا والعنب زبيبا والبسر خلا ثم والخلال تمرا الى غير ذلك فانه لولاه لكان
ثبوت الحكم فيه بعموم الدليل لا بالاستصحاب وهذا مما لا ريب فيه ومن فروعه بعد ما مر تغير الماء من القلة
الى الكثرة وبالعكس وزوال التغير من قبل نفسه ووقوع الاشتباه بين المباين والعنين والمراهق بالاوصاف
المتقابلة كالنجاسة والغصب والامانة والحرية والتذكية والزوجية للشرب والتصرف او الصلوة او الوطى
او النظر الى غير ذلك **الثالث** ذكر بعضهم ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه فى مقدار قابلية الامتداد وملاحظة
الغلبة فيه فلا بد من التامل فى انه كلى وجزئى فقد يكون الموضوع الثابت حكمه مفهوما كليا مرددا بين امور
وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلى فى قابلية الامتداد ومقداره فلا
فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم ابطل بذلك استصحاب نبوة بعض الانبياء السابقين

اوكلهم

اوكلهم لو فرض جواز التمسك فى اصول الدين به بانه لا يجرى الاستصحاب فيها حتى يلزم دوامها الى الابد اذ
مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذى يمكن استصحابه هو الثانى لا الاول اذ الكلى لا يمكن استصحابه الا بما
يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا ولم يثبت هنا الا النبوة فى الجملة وهو قابل للامتداد الى الابد او زمان
بينهما مع ان الغالب فيها التحديد فلا يجرى فيها مط ومثل بانا اذا علمنا فى قرية حيوانا ولم نعلم انه من اى نوع من
الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة لا يمكن لنا الحكم ببقائه فى مدة يعيش فيها اطول عمرا وفيه
نظر لان المستند فى الاستصحاب ان كان النصوص تعين الحكم بالبقاء فى اكثر الامتدادين اذا كان افراد الكلى
مختلفة فيها حتى يحصل العلم بعدم البقاء بل ان كان النصوص تعين الحكم بالبقاء فى اكثر الامتدادين اذا كان
افراد الكلى مختلفة فيها حتى يحصل العلم بعدم البقاء بل ان كان غيرها وكان الغالب فيها اكثر الامتدادين تعين
ايضا مع انه مع وجود النصوص لا ينفع ملاحظة غيرها خاصة لثبوت العموم بها فلا يصح اطلاق الاشتراط بل
الاشتراط مط فلا حاجة الى ملاحظة الغلبة اصلا بل الاستعداد كذلك للاستغناء عنه باشتراط بقاء الموضوع
والحكم الى ان يحصل العلم بالعدم او الشك فى البقاء فما لم يحصل حكم بالبقاء وطرقه كثيرة منها استعداد بقاء الموضوع
هو فى الحقيقة مما يتوقف عليه الشرط لا من الشروط هذا وما ذكره من المثال الثانى غير منطبق على المدعى
اذ فيه فرض تردد الموضوع بين امور لا يجرى فى بعضها ما يجرى فى اخر من الاستصحاب لاحتمال الموضوع كليا
عديدة اختلفت فى قابلية نوع من الاستصحاب فيرجع الى الشك فى قابلية الموضوع للاستصحاب كما اذا ثبت
حكم بالاجماع واحتمل كونه مؤبدا او موقتا او غيره موقتا او غير موقت لم يجز ان يحكم باستصحاب دوامه ولو فى الجملة
وفيه نظر فما ثبت حكمه فمقتضى الاستصحاب بقاؤه الى ان يحصل العلم بتبدل الموضوع وعدم بقائه او الشك فى بقائه
نعم يتم الاشتراط لو انحصر المستند فى حجيته فى عموم ظن المجتهد اذ بدون ذلك لا يحصل منه الظن مع ان المشترط
من اذعن بدلالة اخبار اليقين على حجيته وبصحة التمسك بها فى اثبات بقاء فيندفع بعمومها ومن فروعه صحة استصحاب
ما فى الشرائع السابقة اذا لم يثبت نسخه وعدمها ان قلنا بعدم نسخها عموما وما ثبت بالاجماع واحتمل فيه التوقيت
بالفورية او كونه ابديا وعلى التقدير الاخر يمكن التتبع عنه بكون الاعم الاغلب خلافه فالمظنون قابلية المحل ويكفى
الرابع ذكر التونى شروطا لا يصح شيئا منها فمنها ان لا يكون هناك دليل شرعى اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا
فى الوقت الثانى فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا وفيه ان هذا ليس شرطا بل مانعا وانما الكلام فى الشرط اذ
الشرط ما يلزم من عدمه العدم والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولذا لم يذكره احد فى الشرائط ولا فى غيره من
امثاله واما الايراد عليه بانه ان اراد من الدليل ما يقابل الاصل فلا يتم فظاهره عدم ارادة ذلك لادراج اخر
فى قوله دليل اخر اذ بذلك يصير ظاهره اشتراكهما فى صدق الدليل عليهما فهما من سنخ واحد ومنه يبين ما فى شرائط
اخر ذكرها كان لا يحدث فى الوقت الثانى امر يوجب انتفاء الحكم الاول وان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض
لا يوجب نفى الحكم الاول فى الثانى وان لا يكون هناك استصحاب اخر فى امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب فان
الكل من الموانع ومع ذلك يرجع الى الاول ومنها ان يكون الحكم الشرعى المترتب على الامر الوضعى المستصحب ثابتا
فى الوقت الاول اذ ثبوت الحكم فى الوقت الثانى فرع لثبوت الحكم فى الاول فاذا لم يثبت فى الزمان الاول فكيف يمكن

اثباته فى الزمان الثانى واشتهر بان هذا مما يعتبر فى ماهية الاستصحاب وليس من الشروط كما هو ظاهر فعدها
اركانا للاستصحاب او لوازم بينة كما من اخذه فيه مافيه وينبغى التنبيه على امور الاول ان حجية الاستصحاب من
المسائل الاصولية وان كانت راجعة الى السنة كما هو الاقوى والى الادلة العقلية ان كان الاستناد فيها الى
عموم الظن لصدق حد الاصول عليه فانه مما مهد لاستنباط الاحكام الفرعية وليس من القواعد الفرعية فان
مفادها يلزم ان يكون حكما وضعيا او تكليفيا متعلقا بافعال المكلفين ولو بواسطة وهنا ليس كذلك بل مما
يستنبط منه الحكم الفرعى ويترتب على كونه من الاولى عدم صحة الاستناد الى ما يفيد الظن عند من يعتبر العلم
فى الاصول والاقوى كفاية الانتهاء الى العلم كما مر الثانى هل الاستصحاب حجة فى المسائل اللغوية كاستصحاب عدم
النقل وعدم تعدد الوضع وعدم وجود القرينة والتخصيص ونحوها او لا بل المدار فيها على الظن بالنقل و
لوازمه والامارات ونحوها الظاهر العدم لعدم شمول النصوص والاجماع والاستقراء لها الا ان ظاهر النصوص
بشهادة حال المتكلم لا يخرج عن الاحكام الشرعية وكذا اخواتها فانها لم يجامعها ولا اقل من الشك وفيه الكفاية على
انها ليست وظيفة الشارع وما تعارف منه ولان حجيته مبنية على التعبد بناء على استناده الى ما مر اذ المفروض عدم
شمول دليل الحكم للحالة الثانية والزمان الثانى فالحكم فيهما منوط بالتعبد ولا ظن اذ الحكم تابع للدليل والظن تابع له
ولا تعبد فى اللغات قطعا ولو قيل حصول الظن بالاستصحاب معروف ولذا يدخل فى عموم ظن المجتهد قلنا هو كلام
اخر فانه مبنى على جعله من باب الظن وهو تابع فى كل شئ بحسب الظن ببقائه ومبنى على عموم حجية ظن المجتهد
لا نقول به فلا يكون المستند فى حجيته عليه عندنا بل على ما مر نعم لما قلنا بحجية الظن فى اللغات لزمنا حجيته
لو اقتضى اثبات شئ منها وضعا او دلالة لكن الاشكال فى انه مما لا يتداول التمسك به بحيث يحصل منه اتفاق
اذ ما يحتمله ما فى كلامهم من الاصل يحتمل ارادة الظاهر منه كاصالة عدم النقل مع انه مانع لا مقتض وانما الكلام
فيه والاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر ومع جميع ذلك لا يبعد حجيته فيما افاد الظن فيها
الثالث لو تيقن فعلا بسبب ثم بان بعد الفراغ عنه ان ذلك السبب لا يفضى الى العلم فشك فيه لم يكن حكم
اليقين باقيا لعدم شمول شئ من الادلة له ومنه ما اذا تيقن بالطهارة او الوقت او شئ من العقود ونحوها
بسبب خاص ثم بان عدم افادة ذلك السبب للعلم فلا يحكم بثبوت شئ منها واما لو تيقن بسببه ثم شك فيه فهل
يحكم ببقائه او لا بل يعتبر بقاء اليقين السابق فى استصحاب حكمه وجهان من عموم النصوص ومن الشك فى شمولها
له وان كان الاول اقوى اذ مقتضى الاخبار حصول اليقين بالقضية فيها سواء بقى او لا ولو سلم كفى كونه
فعل المسلم فيكون محكوما بالصحة ولو بالنسبة الى الفاعل بالفحوى وكون الشك فيه من الشك بعد العمل فلا
يلتفت اليه فضلا عن الحرج الشديد وعدم استقرار امر غالبا لولاه ومن فروعه جميع العبادات والمعاملات
اذا علم صدوره منه وكونه محكوما بالصحة عنده حينها الرابع هل يجوز نقض حكم اليقين بالظن الحق نعم اذا كان
حجة شرعا والا فلا اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه وان كان مفاده ظنا الا ان العمل به ثابت باليقين فهو
اليقين باليقين مع انه لا فاصل قطعا ثم هل يعم حجية الاستصحاب ما لو ظن بشئ ثم شك فيه قلنا لو لم يكن ذلك الظن
حجة فظاهر عدمها واما لو كان فكما مر ومن فروعه استصحاب ما ثبت بظواهر الكتاب والسنة ونحوها ورفعها

وان ثبت

وان ثبت حكمه او لا بالعلم الخامس اذا تيقن شيئا هل يحكم ببقائه فى الاحكام الشرعية او اللغوية فى الحالة السابقة
فيكون ثبوته فى الاول لثبوته فى الثانى لعدم التميز كما لو ثبت فى شئ كونه مكيلا او موزونا فى عصرنا حكمنا به فى عصر
الشارع او لو تبادر عندنا من الالفاظ الشرعية معانيه المستحدثة حكمنا بثبوت الحقيقة الشرعية فيها وكذا فى
العرفية واللغوية فيسمى بالاستصحاب المقلوب والمعكوس الحق العدم لعدم شمول شئ من الادلة له مع كون
عدم حجيته متفقا عليه عندنا نعم فى العامة خلاف فيه فمنهم من اثبته كصاحب الفقود ظاهرا وهو المحكى عن السيد
ركن الدين ويمكن ان يستدل له بعموم حجية الظن كما يقال فيما ثبت كونه حقيقة عرفا فى عصرنا بثبوته فى عصر الشارع
لظهور اتحاد حالها اذ يلزم القائل به اشتراط استداد الموضوع غالبا له قابلية البقاء فيه كما مر اذ لولاه لم يظن
بالبقاء فلو علمنا شيئا فى الحال يمكن الظن بالثبوت بسببه فى الماضى الا انه يعارضه اصالة تاخر الحادث بخلاف
ما اذا كان المستند الاخبار ونحوها فلا يعم الحكم له لعدم العموم مع كون حجيته من باب التعبد ولذا يكون حجة
مع عدم افادة الظن بل مع الظن بالخلاف نعم يلزم القائلين بحجية عموم الظن حجيته ولو لم يكن استصحابا لو
لم يقع الاجماع على خلافها ولو فى نفس الاحكام لو لا المعارض السادس هل يجرى الاستصحاب فيما يجرى فيه
قاعدة الميسور والمعسور بان يقال الحكم كان ثابتا للجميع والاجزاء فى ضمنه فاذا تعذر بعضها فالاستصحاب
يقتضى بقاء الحكم فى الباقى قولان للاول ثبوت الحكم للمجموع قبل تعذر البعض وللاجزاء فى ضمنه وهو الحالة
الاولى فاذا زال الحكم عن البعض بالتعذر او التعسر فيلزم الحكم بالبقاء فى الباقى وهو الحالة الثانية ويرد
عليه ان علم الامر بعدم الشرط وهو القدرة على البعض يستلزم عدم الامر بالكل اذا كان حكيما فى الاحكام
الشرعية اذا فرض عدم القدرة على جزء منه يلزم عدم الامر من الشارع بالكل ولا بالاجزاء كلا ولا اجلا ولا تفاوت
يستصحب على ان حكم الجزء تبعى للكل فيرتفع بارتفاعه والمفروض دفع حكم الكل فيرتفع ما كان تابعا له فالملازمة العقلية
تحكم بالوضع فليس المحل قابلا للبقاء عقلا بل عرفا يمكن هذا كله اذا تحقق للمكلف حالا لا فى زمان التكليف واما اذا كان فى وقت
تعلق التكليف عاجزا للكل لا بوهم الجريان الاستصحاب فيه وجه اصلا فان الاظهر هو القول الثانى السابع هل هو
حجة فى تحصيل الموضوعات الظاهر نعم لعموم الاخبار وتايده بعدم ظهور الخلاف فلو شك فى بقاء المفقود عمل بالاستصحاب
حتى يعلم موته فلا يقسم امواله ولا يزوج نساؤه الى غير ذلك الثامن هل يجرى مع الشك والظن بالخلاف الظاهر نعم
لعموم النصوص نعم عموم الظن لا يشمله بل يختص الظن بالبقاء كما مر ويظهر الثمرة لو لم يعمل فيه بالاخبار بناء على عدم
حجيتها فى المسائل الاصولية ولزوم الاستناد فيها الى العلم والا فلا ثمرة التاسع لا فرق فى حجيته بين الفصل الطويل
فى طرف الشك او الظن بالخلاف وعدمه للعموم مع الاتفاق على عدم الفرق العاشر هل يشترط فى العمل به الفحص او لا
الظاهر العدم فى الموضوعات لعموم الاخبار ترك الاستفصال مع تايده بعدم ظهور الخلاف فيجوز الاكل والشرب وغيرهما
من المفطرات فى ليل شهر رمضان مع الشك فى البقاء واما فى نفس الاحكام ولو لغوية فحاله حال سائر الادلة بل هو
راجع الى السنة فيجرى فيه ما يجرى فيها وقد سبق منا الكلام فيه فى بحث العام الحادى عشر هل يجرى فى شرع من قبلنا
اذا لم يثبت نسخه ثم لعموم النصوص فيكون مستصحبا وانكره من اعتبر قابلية المحل ويرده ان اعتباره لو صح لم ينافه البقاء
اذ غاية ما ثبت الامتداد المعين فى مجموع الشرايع لا فى كل جزء منها بل للاجزاء قابلية البقاء ولم يظهر خلافها فيكون حجة

لكن الاصوليين اختلفوا في البقاء على قولين والاقوى الاول لما مر هذا لو لم يرد في الكتاب والسنة ما يدل على العموم
كوروده في مقام المدح لامة تعمل شيئا بحيث ينبئ عن حسنه مط والا فلا اشكال كما في قوله سبحانه في شان يحيى وكان
سيدا وحصورا او ما ثبت صحيحا من حكاية المعصوم ع انه سبحانه قال بعد قول موسى انه يا تي على مجالس اعزك واجلك ان
اذكرك فيها يا موسى ان ذكري حسن على كل حال ومنهم من ابتنى البقاء على ذاتية الحسن وهو ظاهر الفساد مع انه ان صح
لا يفترق الامر بين الحسن والقبح **الثالث عشر** الاستصحاب ليس مؤسسا لاثبات الاحكام لعدم دليل عليه اصلا لا عقلا
ولا نقلا بل المفهوم منه المصرح من الجميع معنى استنباطي ولا يخرج عنه جميع ما استدل له فالقوم من انه قد يصير
مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم
اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي مردود بما مر بل باتفاقهم واما الحكم فقد ثبت بما دل على حصر
النواقض ونفي ناقضيته مع تاييده بعمل الجمهور والاجماعات المنقولة مع تاييد انها حجة اخرى لا باصل البراءة و
التخيير بين الامارتين فان الاول ينفي التكليف والناقضية ليست منه بل هي حكم وضعي كما ان التخيير فرع التكافؤ
ولا تكافؤ هنا قطعا لما مر **الرابع عشر** انه بان مما مر من النصوص بل وغيره في وجه حكم الشارع في محل الاستصحاب
بيقاء ما كان بل مقتضاه عليها نفي غيره فلا يصغ الى انه ليس امارة على شيء ولا يثبت به حكم بل يحصل منه اعتقاد لزوم
العمل على طبقه **الخامس عشر** اذا تعارض الاستصحاب مع دليل اخر فذلك المعارض اما الاصول التعبدية كاستصحاب
اخر او اصل النفي او البراءة او الادلة الاجتهادية والثاني اما خاص او عام وللتمهيد للتوضيح مقدمة وهي ان
كل فرد من افراد الاستصحاب هل فرد من افراد العام او لا بل يكون دليلا مستقلا فيكون خاصا قولان للاول
انه مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وغيره مما مر فيكون كل فرد منه
فردا من العام لاستناده الى العموم فيكون حكمه حكم فرد من العام ويرد عليه ان الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم
الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا
انه واقع في طريق الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة
الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل منها ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس مأخذ عمومه النصوص بل وغيرها على
حجية الاستصحاب وجزئياته الا كعموم اية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد وغيرها بالنسبة الى غيرها فكما ان هذا لا يوجب عموم
العموم بالنسبة الى ادلة الادلة فكذا هنا فاذن الاظهر القول الثاني اذا عرفت هذا فهل حال الاستصحاب حال الادلة
الاجتهادية فيقدم الخاص منه على العام وان كان من الكتاب او لا بل لا يقدم على عام ولا خاص قولان اختار الاول
بعض الاواخر لرجوعها الى السنة فخاصه كخاصها فقال ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة
في مقابلة العمومات والاصول الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على
براءة الذمة من الاصل والعمومات وفي مسائل العصير ما يبتني على ذلك كالشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد به
تحقيقيا لا تقريبيا وكذا خضب الاناء وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك فقال ولولا ان الاستصحاب
دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك وعد ذلك من نفايس المباحث وامر بحفظه وفيه
نظر اذ ظاهر اخبار اليقين كون حجية الاستصحاب تعبدية كاصل البراءة واصل النفي اذ ظاهرها العمل بالشك وهو لا يصلح

كونه

كونه من الادلة الاجتهادية ولو كان خاصا اذ الشك نسبته الى الطرفين متساوية فلا يمكن جعله مرآة لاحدهما والا لزم
الترجيح بلا مرجح ولو جعله الشارع دليلا لاحدهما كان تعبدا ليس الا ولذا احتمل بعضهم وروده ها مورد ما هو
المعروف من الاستصحاب من كون مداره على الظن وهو مردود بانه تصرف في الحجة بلا حجة وكذا غيرها من ادلته لا تفيد
ازيد من ان يكون حجة مع فقدان النص ثم يقدم على النص اذا صار مجوزا ولو كان صحيحا بل مستفيضا وذلك ليس بما
كان فيه اذ هو راجع الى فقدان شرط حجية النص ولا فرق في ذلك بين العموم والخصوص ومنه ما ذهب اليه جمهور
المتاخرين من ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحالة السابقة مع ما ورد من الاخبار
المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وان عمل به جماعة والا يلزم تقديم الاصل على ما يكون حجة من الاخبار
كالمعتبرة ولا يتفوه به عاقل فيلزم ان يكون الاخبار عندهم معيوبة بالداخل او الخارج او هما معا بحيث ترفع حجيتها
فيجوز الاتكال على الاصل ونظير ذلك ما ذكره من تقديم استصحاب النجاسة والحرمة على عمومات الحل واستصحاب
الاشتغال على الاصل والعمومات فان شيئا منها ليس شاملا لمحل الاستصحاب فان عموم الكل انما هو افرادي فلا يعم
الاحوال بل ظاهرها عموم حكم الحل وعدم التكليف اذا لم يثبت الاشتغال والحرمة بالدليل ومنه الاستصحاب بل تلك
العمومات ولو بعضها من قبيل الاصول التعبدية بل هو من ادلتها ولذا ترام ليسوا في غيرها متفقين على تقديمه على العمومات
بل تارة يقدمونه عليها واخرى يقدمونها عليه والسر في ذلك ان العمومات ان كانت ظاهرة الدلالة على المتنازع فيه
يقدمونها والا يقدمونه ومع ذلك ليس المعصوم الا من عصمه الله ومنها ما لو انهدم المسكن المستاجر فنازع المالك
الى تعميره بحيث لم يفت على المستاجر شيء فاختلفوا في بقاء الخيار وسقوطه والتوقف مع وجود الاستصحاب وعدم دليل
خاص ومنها ما لو بذل المشتري الثمن بعد ثلثة فيما لم يقبض السلعة ولم يشترط التاخير فيهما فقطع في التذكرة بسقوط
الخيار بوجه منظور فيه وفي المسالك ويحتمل بقاؤه عملا بالاستصحاب وزوال مقتضيه بعد ثبوته بعد ثبوته لم يؤثر كما
في نظائره الى غير ذلك فالمعتمد اذن هو القول الثاني فلا يقدم على الادلة الاجتهادية مطلقا عامة كانت او خاصة
فما قاله الوفي في التعارض بينه وبين خبر الواحد ان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا
فمحل تامل وبينه وبين الكتاب بعد تقديم الاول ومثله قال في التعارض بينه وبين السنة المقطوع بها ضعيف لكل نظر
ومن فروعه عدم العمل باستصحاب حكم التمام الثابت للمسافر لبعض العوارض بعد زوالها ولا باستصحاب حكم القصر الثابت
لبعض عوارض تقتضيه في الحضر بعد زوالها ولا باستصحاب حكم الخيار اذا ثبت بسبب عند لازم فزال السبب ولا
بالعكس الى غير ذلك واما اذا عارضه استصحاب اخر فنقول اما ان يكونا متساويين مرتبة موضوعا او حكما او
مختلفين ففي الثالث يقدم الموضوعي على الحكمي لدلالة اخبار اليقين عليه خلافا لمن لم يفرق بينهما لتساويهما ورده
ما قلنا ومن فروعه استصحاب الطهارة اذا شك في الحدث فيقدم استصحاب الطهارة على استصحاب الاشتغال و
وقوع الصيد في الماء القليل اذا مات وشك في استناده الى الماء او الى الصيد في وجد الاصل بقاء الحيوة حتى
يثبت التذكية كما ان الاصل بقيهما حتى يثبت وهو استصحاب موضوعي فاذا قدم على استصحاب طهارة الماء الذي هو استصحاب
حكمي لزم الحكم بنجاسة الماء والصيد لما سمعت من ان ظاهر اخبار اليقين كون حال الشك حال اليقين فما هو ثابت فيه
يثبت فيه فلما كان العلم بعدم التذكية موجبا لنجاسة الماء فكذا في حال الاستصحاب مع استصحاب حرمة اكل الحيوان مع

مع ان في الايضاح الاجماع على تحريم الصيد والظاهر ان كل من يقول به يقول بنجاسته وظاهر الاصفهاني الا
جماع عليها فلا اشكال فلا يجدي استصحاب طهارة الحيوان وعدم الموت حتى ينفيه فالقول بطهارة الماء ضعيف
ومنها اذا وقع في الماء نجاسة وشك في بلوغه كرا فان الاصل عدم البلوغ اليه وهو مقدم على استصحاب طهارة
الماء مع تأيد الاول باستصحاب الاشتغال ومع ذلك الشك فحال الاستصحاب بمنزلة اليقين السابق كما مر فحكمه
حكمه فكما ان الطهارة والنجاسة اذا كانتا متيقنتين رفعتا الاولى بملاقاة الثانية في مثله فكذا هاهنا على ان
الطهارة الثابتة كانت مع قبول الانفعال من النجاسة فلا يؤثر استصحابها في عدم الانفعال بعد الملاقاة
وعدم الانفعال لم يكن ثابتا حتى يستصحب بقاؤه وفي كلام القوم هنا ما اعرضنا عنه لعدم فائدة يعتد بها
في تعرضه بل بما ذكرنا يظهر حاله ومنه يبين الحكم لو كان الماء كثيرا ثم نقص ولاقته النجاسة وشك في كونه
اذ بتقديم الاستصحاب الموضوعي يلزم الحكم بالطهارة بل لو وجد ماء لم يعلم كريته وكونه كثيرا ثم نقص او زاد لعدم
معارض لاستصحاب الطهارة هنا لكن على الاول يتعين اعتبار الماء لو انحصر فيه ووجب المشروط بالطهارة به
لتوقفنا العدول الى التيمم عليه الا اذا تعذر كان يمتزج ماء اخر به ولا يمكن بسببه من استعلام حاله او لا يقدر
على الاعتبار اصلا ومنها ما اذا وقع الذباب على نجاسة رطبة ثم سقط على ثوب وشك في جفافها اذ الاصل
بقاء الرطوبة فينجس الثوب اذ اقدم الاستصحاب الموضوعي ولا يعارضه استصحاب طهارة الثوب والى ما قلنا اشار
الشهيد الثاني فقال ويمكن ان يدفع الاصل الاول الثاني لانه طار عليه ينافيه وهو الوجه ومنها العبد الآبق
المنقطع خبره هل يجب فطرته اذ بقاء الحيوة يوجب وجوبها فلا ينفع استصحاب البراءة اذ البراءة بنفسها لا يصح
التمسك بها في مقابلة الاستصحاب المثبت للحكم فكيف باستصحابها على ان الاستصحاب الموضوعي مقدم على الحكمي
كما عرفت وللشهيد الثاني هنا مثل ما مر واما في الاولين فيرجع الى المرجحات الظنية من جهة ما يثبت اصلها به قوة
وضعفا وبالشهرة في احدهما ولو تعارضت رجع الى ما هو الاقوى منهما بل الى الاصول التعبدية كاصل العدم
والبراءة وبالجملة الى كل ما يقوى بسببه الظن بالواقع فان حصل شيء منها يقدم المرجح والا فالتوقف في محل
المعارضة واما في غيره فيعمل بها لعدم المعارضة وشمول ادلة الحجية لها واما لو كان المعارض سائر الاصول
التعبدية فيأتي حكمه في بحثها هذا كله اذا لم يكن احدهما من توابع الاخر والا لا يعارض اصالة عدم ما يتبع وجود المتبوع
بقاؤه المستصحب كعصمة الماء الثابت لبقاء الكرية فبقاء الكرية لا يعارض بعدم عصمة الماء وكذا عدم الكرية
بالنظر الى عدم نجاسة الماء فان ظاهر الاخبار كون المشكوك في حكم المتيقن ومن لوازمه ثبوت توابعها وعدم
انفكاكها عنه فكذا في المشكوك ومن فروعها دخول المأموم في صلوة اذا شك في ان الامام كان راكعا او
رافعا راسه وما اذا اصطاد جعيان فصاعدا في زمن خادون واشتبه السبق والاقتران وما لو تيقن الطهارة
والحدث وشك في اللاحق ومنها ما لو وكلت امراة وكيلين لتزويجها فوقع العقد منهما وشك في التقديم و
التاخير الى غير ذلك هذا كله اذا عارضه ما يكون حجة من الظواهر وغيرها واما اذا عارضه ظاهر لا يكون حجة
كالعرف والعادة الغالبة والقرائن وغلبة الظن فالظاهر تقديم الاستصحاب عليه وحكم الشهيد الثاني فيما
تعارض الاصل معه بانه يعمل تارة به ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب واخرى بالظاهر ولا يلتفت اليه واخرى

يخرج فيه خلاف وفيه ان هذا لا محصل له اذ مثل هذا الاختلاف لا يمكن صدوره من اكابر العلماء بل من احد من
الاباء مور خارجية والا لاستلزم ان يكون نعلم من غير رويته وارتفع الامان في الدين ولذا ترى ان ما عد من
الاول مما ثبت عدم اعتبار الظن فيه كالنجاسة والطهارة والحرمة والبناء في رؤية الهلال وطلوع الفجر في
شهر رمضان فحرمة الاكل والشرب وتقديم قول الزوجة اذا ادعت عدم الانفاق مع طول بقائها حيث
نسبه الى قول الاصحاب وكذا الغالب في القسمين الاخيرين فالحري ان يقال ان الاصل فيه ماذا نقول الاصل
حجية الاصل وعدم الالتفات الى مثل هذا الظاهر اذ المفروض عدم حجيته فلا يعقل فيه المعارضة نعم لو كان هناك
استصحاب اخر او دليل اخر يرجح به امكن التعارض وحجيته كما مر ولا ينافي ذلك كونه مرجحا فان المدار فيه على ما
مدخلية في قوة الدلالة وكشف المراد في الواقع وقد عرفت ان الاستصحاب راجع الى السنة فالترجيح بالمرجحات
الظنية كما يأتي فالظاهر المذكور بنفسه لا يصير منشأ للحكم ولا يكون حجة فالاصل مقدم عليه الا ان يصير
مرجحا لدليل اخر فما استظهره بعضهم من تقديم الظاهر هنا ايضا الا ما اخرجه الدليل ليس على ما ينبغي هذا كله
في نفس الاحكام واما في تحصيل الموضوعات فلا يقدم هذه الظواهر قولا واحدا نعم يقدم فيها باعتبار مدلولاتها
ودلالاتها والكلام محل اخر فانتظره **اشارة** في الاحتياط وهو لغة وعرفا الاخذ بالاوثق والاوفق وفي
الاحكام الشرعية الاخذ بما يخرجه عن عهدة التكليف على جميع الوجوه ولو بالاضافة ولا يتحقق فيما لا يدخل
فيه شبهة كالعمليات ولا يحتمل الاشتغال وانما يتحقق باحد الاعتبارين فيما لا نص فيه او في شبهة الموضوع
او فيما تعارض فيه النصان قال في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون
مع اشتغال الذمة يكون العمل به واجبا ومع عدمه لا يجب وعن بعض متاخري المجتهدين عدم مشروعيته والحق
الاول وجواز العمل بما قام عليه الحجة من الظن مط ولو في العبادات ولو قلنا باجمالها اما الثاني فظاهر ويأتي و
اما الاول فلعدم الدليل مع عموم البلوى ولانه لولاه لزم العسر والحرج الشديد بحيث يقطع كل عاقل بانه ليس
من الشارع سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة ومع ذلك ظاهر قلنا يكون ذلك مما يحكم بقبحه العقل فظاهر واما
لو لم نقل به فذلك خلاف سيرة الشارع قطعا ولو تركنا كفانا ما دل على بطلانه في الدين لنا فالمرجحه قال الله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم ما جعل عليكم في الدين من حرج بعثت بالحنيفية السمحة
السهلة ما اعاد الصلوة فقيه قط بحيال لها وتدبرها حتى لا يعيدها الى غير ذلك فانه قطعي الصدور لكونه في
الكتاب بل متواتر معنى فلا محيص عن العمل به مع ان تخصيصه بالاحتياط في جميع الاحكام يستلزم تخصيصه في غيره
بالمحوي فيلزم ترك العمل به او خروج الاكثر او تنوعه فيه وبطلانه ضروري وسلم بما رخ اصل الاباحة وباقي في اصل
البراءة بل تخصيصه مط فاسد قطعا اذ هو من تخصيص القطعي على انه ان التزمنا كونه ظني الدلالة فحجيته مما وقع اتفاق
الامة عليه وكفانا اتفاق الامامية بل لو لم يكن حجة لم يكن ظن اخر حجة بالمحوي وبطلانه ضروري فلا اشكال اصلا مع انه لو
قلنا بعدم امكانه في الاكثر او ما يقاربه فلا قائل بالفصل قطعا ومع جميع ذلك فالاحتياط في جميع الفقه لو كان مقدورا
ليس طريقة الشيعة ومذهبهم بالضرورة كما يشهد به استقراء اقوال علمائهم قديما وحديثا في جميع الاعصار من كتب
فتاويهم وغيرها واخبارهم ورواياتهم في كتبها الحادثة والقديمة وما عليه طريقتهم في جميع الاعصار حتى يعرف ذلك

ذلك مخالفوهم من اصناف الناس من الكفار والمخالفين بل ليس طريقة الفرق المعروفة من اهل الاسلام بل و
لاغيرهم وايضا يستلزم ذلك ابطال نظام معايش العباد لاستلزام ذلك استيعاب اوقاتهم بتكرار العمل مرات
عديدة ونحوها كان يصلي الاخفاتية من الفرائض تارة بجهر البسملة مع قصد الوجوب واخرى بالندب وثالثة
بالاخفات ايجابا وتكرار كل من صلوة الجمعة والظهر في يوم الجمعة ايجابا وندبا بل ايجابا عينا وتخييرا وتكرار
جميع الفرائض مع الصورة ايجابا وندبا وتكرارها مع نية الوجه كذلك وتكرارها مع ذكر الركوع والسجود مرة و
ثلثا ايجابا وتكبيرات الركوع والسجود وجوبا وندبا وان يأتي جميع الاعمال من العبادات مع ما يحتمل الجزئية وعدمها
وجوبا وندبا ومع ما يحتمل الشرطية كذلك وبدون ما يحتمل المانعية والشرطية تارة ومعه اخرى ووجوب
كل عمل يحتمل وجوبه كغسل الجمعة والاستهلال في رمضان والدعاء عنده وغير ذلك هذا كله في العبادات و
بالمقايسة يعرف حال غيرها مع انه هنا ربما يتردد المال بين اشخاص والزوجة كذلك فيلزم الاحتياط وان لا
يقلد في الاحكام ولو من افضل اهل العصر ويحصل الاحكام بنفسه خروجا عن خلاف من اوجبه والاتيان بقضاء
الفرائض لغالب الخلق في كثير من اوقات العمر بل دائما لما لا يخلو احد منه من المسامحة في المسائل في اوائل التكليف
واداء الفرائض في اول الوقت من هؤلاء ومن ثم يلزم ان لا يترك الابعد والضرورة الى غير ذلك مما لا يحصى و
الحكم بلزوم الاحتياط مع عدم الحاجة الى الاعتناء بخلافات الفقهاء مكابرة هذا ومن جميع ما مر يبين كون ذلك
تكليفا بما لا يطاق مطلقا او في الاكثر ولا قائل بالفرق كما يبين منه ان الظواهر الدالة على المنع عن العمل بالظن او
لزوم الاحتياط ومنها ما استدل له في المعارج من النبوي دع ما يريبك الى ما لا يريبك مخصصة بغير ما كنا فيه
مع انه لو ارخى العنان يثبت الترجيح لتقديم ما قدمناه بما مر مع ضعف النبوي سندا ولا جابر ومع ذلك من حجيته
يلزم عدم حجيته اذ مفاده لزوم الاحتياط وترك ما يريبه والعمل بما لا يريبه خصوصا بمثله من وجوه ولو سلم قلنا
ما يريبه اما غير الظن او لا وعلى الثاني لا ينافي العمل بالظواهر وعلى الاول يعارضه ما دل على حجية الظواهر من
الكتاب وخبر الواحد ونحوهما ويتعين العمل به لاعتضاده بعمل الجل او الكل حتى السيد في مثل عصرنا مع ان في العمل
بمثله في مسائل الاصول كلاما مع ان ايجاب لا تنقل بعمل الرؤية وما ثبت بالحجة ليس فيه ريبة فيبطل القول بالاحتياط
مطلقا في عصرنا وما ضاهاه بل مطلقا حتى في حال الحضور كما يبين من طائفة مما مر وللثالث ان الثابت اشتغال
الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط كولوغ الكلب في الاناء وتطهيره بغسلة
واحدة او بالسبع وكذا في تطهير ما عدا الولوغ بالواحدة او الثلث واورد بان البراءة الاصلية مع عدم الدلالة
الناقلة حجة واذا كان التقدير عدم الدلالة على الزيادة كان العمل بالاصل اولى ورد لا نسلم اشتغال الذمة
مطلقا بل لا نسلم الا اشتغالها بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين قال ويمكن ان يقال قد اجمعنا على
الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه
من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة وفيهما نظر اما في الحجة فللمنع من عدم حصول اليقين الا بالاحتياط
لان الاشتغال وان ثبت بيقين من دون واسطة يرتفع بما ثبت حجيته ولو كان خبرا واحدا ولا يفتقر الى الاحتياط
والا لزم كثير مما مر من اللوازم مع ان ادلة حجية خبر الواحد ونحوه تنتهي الى القطع ولولاه لم يثبت الاشتغال

في الاكثر بالعلم على ان بناء الشارع في المكالمات كسائر الخلق قال الله سبحانه ما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ولا يبعد العلم جميع الخطابات كتابا وسنة واما التطهير من ولوغ الكلب ونحوه مما دار امره بين الزائد و
الناقص بتعارض الادلة فقد يثبت في محله التخيير بالاخبار مع التكافؤ فان تكافئا فيلزم العمل بالبراءة في الزائد
والحكم باستحبابه ووجوب الناقص وما قيل المتجه وجوب الاحتياط في العمل والتوقف في الحكم فيه ما فيه وان
لم يتكافئا فالخارج عما نحن فيه فان كان الراجح الناقص يتعين العمل به كما لو كان الزائد ولا احتياط ثم لو قلنا
بالتساقط ثم لزوم الاحتياط اذ بعده يبقى استصحاب النجاسة والاشتغال ووجوب الاجتناب بحاله فلا يرتفع
الا بيقين ومثله ما لو اشتغل الذمة بالصلوة وتردد في صدق الاسم بدون شيء تعين الاتيان به وكذا لو تعلق
التكليف بمجمل كالعبادات على تقدير كونها اسامي للصحيح منها لزم الاحتياط وكذا لو شك في الاتيان بالعبادة
مع بقاء وقتها او في جزء منها ولم يدخل في اخر كالركوع او السجود وجب الاتيان به لان في شيء منها فيما باقي
لا يتعين العمل كما مر بل هو انما قام مقامه من الظن الذي ثبت حجيته وقيل بسبب اختلافنا الاستصحاب في الموارد
من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها وربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما يقال
ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا
الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي
اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامرين ليس في محله
فان الناقضية ليست تكليفا حتى يرفع الاشتغال بها باصل البراءة بخلاف الاستصحاب فانه يجري في عدمها
فان الناقضية حكم في الشريعة شككنا في صدورها من الشارع فاستصحاب حال العقل يقتضي عدمه كما ان
استصحاب الاشتغال هنا لما اقتضى البقاء الى ان يثبت دفع النجاسة بيقين لزم الرفع بالسبع لكونه علما
فلم يصر الاستصحاب مؤسسا اصلا ومن الاحتياط اللازم الاحتياط في جزئيات الحكم الشرعي وافراد موضوعه
بالاتيان بما يحصل به البراءة اذا علم الوجوب وحصل الشك في الافراد وعدمه مع كون الاحتياط بالترك
ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم وحصل الشك في اندراج بعض الجزئيات تحته فان الاحتياط هنا بالترك
كحكم السجود على الخزف والحكم بطهارته بالطبخ فان اصل الحكم في كل منهما معلوم ولكن هذا الفرد بسبب
الشك في استحالته بالطبخ وعدمها واوجب الشك في اندراجه تحت اصل الحكم عند من يحصل له الشك المذكور
واوجب ترك السجود وترك استعماله فيما يشترط فيه الطهارة وكذا الشك في اندراج بعض الاصوات تحت
الغناء المعلوم تحريمه وفيه نظر فان الشك في الاندراج هنا لا يقتضي لزوم الاحتياط فان الشك في الشمول
يخرجه عن تحت الدليل فيندفع حرمته بالاصل نعم يستحب الاحتياط لما يأتي فالشك في كونه غناء يدفع حرمته بالاصل
ان كان الشك في شمول اللفظ له نعم يتم لو قيل بكون الغناء مجملا لكنه ليس كذلك واما الخزف فان صدق عرفا
خروجه عن الارض فليس من افراد الشك وان شك كان من تعارض الاستصحاب الموضوعي والحكمي فان قدمنا
الاول فلا شك ان لم يدل نص على خلافه والا تعين اختيار غيره للشك في الامتثال والاطاعة ولزوم تحصيل
البراءة واما طهارته فيلزم الحكم بنجاسته لعموم اخبار اليقين فحكمه معلوم وان كان بالاستصحاب وصح اطلاق

كما لو شك في كونه غناء والا فليس من الشك صح

الاطلاق الشك بالنسبة اليه توجه ومن افراد الشك في الامتثال فرد النادر فالاطلاق والاندر في العموم في وجه بل
لا فرق في الثاني بين الاثبات والنفي اما الاول فيختلف حكمه فيهما ومما فيه الاحتياط اللازم ما لو قال الامر ان
الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او لم يظهر المراد من كذا فالظاهر حينئذ وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا
حتى يحصل اليقين او ما قام مقامه وكذا ما لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون
مترددا بين امور ليحصل اليقين بالبراءة ومنهم من نفى البعد عنه وانكره اخر معللا بان التكليف بالامر المجمل
المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت
الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه ويقال بانه يستحق
العقاب بترك الجميع لا بترك احدها وقال نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله
مردد عندنا بين امور من دون اشتراط العلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم
ذلك ولكن لا يحسن ح قوله فلا يصح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من
اين هذا الفرض ويرد عليه ان تاخير البيان انما يستحيل فيما لا يمكن الامتثال به مطلقا او يمكن مع العسر الشديد
واما بدون ذلك فلا استحالة لا عقلا ولا شرعا بل يجوز تركه راسا لعدم القبح بل امكان المصلحة في الترك و
امكان الامتثال بجميع المحتملات من دون عسر ولا يقدح فيه عدم العلم بالمامور به بخصوصه لعدم اللزوم
فان ما يتوقف عليه التكليف انما هو العلم ولو اجمالا بحيث يمكن الامتثال به من دون عسر فلا اشكال اصلا كما
لا فرق بينه وبين غيره مما لا اجمال فيه في لزوم تحصيل البراءة اليقينية فلزم ان يكون المطلوب هنا هو الواقع
ولو ظنا ومع ذلك الظن مرات لا فيد للموضوع فلم يلزم ان يكون العقاب بترك الجميع في مثل القصر والاتمام و
الظهر والجمعة بل بترك الواقع فيلزم الاحتياط ولا فرق ح بين ورود الاجماع او النص على وجوب شيء معين
عند الله مبهم عندنا او يكون الخطاب مجملا مرددا بين امرين مثلا فان الثاني كالاول بالاصل فحكاية الامر
بثلث صلوات ممن فاتته احدى الخمس به ولولا النص ولا ينافيه الاقتصار عليها وعدم ايجاب الخمس وان ذهب
اليه بعضهم لحصول البراءة اليقينية بها لكفاية الاتيان بما في الذمة وعدم الدليل على خصوص الجهر والاخفات
في مثله مع انه لولاه لكان الاقتصار بالنص ولولاه لوجب الخمس ومثله قضاء المنسية لشمول الامر بالقضاء له
اذا كان معلوما ثم نسيه ولا قائل بالفرق وحكمه بعد النسيان بالاصل وفي النسيان الناسي مطلقا بالاجماع
ولا استحالة لما عرفت ولو سلم لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير كما لو فرض الامر بالا
عتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان ومثله الفريضة المنسية لو فرض عدم الدليل على وجوبها قلنا اجمال الشيء
قرينة رفع التنافي ومتوقف عليه ولا منافاة والفائدة في الاتيان بالكل تحصيل اليقين ولو بالظن الاجتهادي
فلا ينافيه عدم قصد التعيين لثبوت عدم الحاجة اليه فليس من باب ارتكاب البدعة ومما عد من الاحتياط اللازم
تطهير الثوب اذا كان نجسا اذ لا يجوز الاكتفاء فيه بفعل الغير او قوله اذا لم يفد العلم لكون النجاسة متيقنة فلا
ترتفع الا بيقين ولذا توصل في الحكم بالازالة ببيع الثوب او هبته للقصار حتى يدخل تحت ملكه فيسمع قوله
ثم يشتريه وهو خلاف سيرة الاسلام مع كون الازالة مما يقبل النيابة بل لو طهر بنفسه كفى قطعا فعل المسلم

وقوله على التطهير مسموع ومحمول على الصحة كما ثبت ونقل عليه الاجماع ايضا ومما عد من الاحتياط فيه
ايضا عدم مباشرة المسلمين بالرطوبة استنادا الى انا نقطع بان في العالم بل في البلد من لا يجتنب النجاسة
ولا من مباشرات هؤلاء بالرطوبة فلو باشرنا احدا منهم باشرنا من ظن نجاسته او قطع بها وفساده غني عن
البيان اذ الظن لم يكف في النجاسة والعلم لم يحصل فاخبار اليقين حاكمة بالعدم على ان الاجتناب في الشبهة
الغير المحصورة لا يجب على انه لو كان عضو منه نجسا لم يحكم باستصحاب نجاسته اذا رايناه بعد غيبته واما في
الافراد فلان قوله البراءة الاصلية مع عدم الدلالة انا قلنا حجة لا يرد على الحجة فان الفرض ثبوت الاشتغال
غاية الامر المثال غير مطابق لو قيل بالتخيير واما لو قيل بالتساقط فمطابق ايضا للزوم الاحتياط ح وايضا
في جميع الموارد لا يتردد الامر بين الزائد والناقص وايضا الاجماع في الحكم الاول لا يستلزم ان يكون دفعه
بالاجماع بل يكفي دفعه بالظاهر الذي قام الحجة على حجيته مع انه زال لما اجمعوا عليه بعد غسله مرة فلا اجماع
ح على النجاسة واما قوله لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق او اشتغالها باحد الامرين منهم فيما كان
مثبت التكليف الاتفاق لا مطلقا كما ان الثاني يصح في مثل المثال والتعارض مع فرض التكافؤ فلا يصح في المتباينين
مطلقا والا فالالفاظ الموضوعة للمعاني الواقعية ولا يتغير مدلولها في ضمن التركيب ولا يفرق الامر بين امكان
تحصيل العلم بها وعدمه اذا امكن الامتثال بالمامور به كما هو المفروض وتقدم بيان الجميع في اوائل الكتاب
فلو تعلق امر من الشارع بما يكون مرددا بين امرين فصاعدا تعين فيه الاحتياط للزوم الاطاعة ولا يحصل
الا به وللرابع ان العمل به عمل بما لم يؤد الدليل اليه بل بعض الاخبار دالة على عدم مشروعيته كالنبوي الوارد
في مقدار ماء الوضوء والغسل حيث قال فيه وسياتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت
على سنتي معي في حظيرة القدس ويرد على الاول انا العمل به عمل بما يؤدي اليه العقل والنقل اما الاول فللجزم
بحسنه عقلا وهو مما لا يشك فيه عاقل بل اتفق عليه العقلاء بل ولو بمجرد قيام الاحتمال في جلب المنافع ودفع
المفاسد نعم يشترط ان لا يبلغ حد الوسواس فانه حرام الا ترى ان كل عاقل يحكم حكما قاطعا برجحان الهرب
عن المضار المحتملة والاتيان بكل ما يرجى النفع فيه ولو احتمالا او يحسن ما يظن حب المولى له تركا او فعلا واما
الثاني فلاتفاق علمائنا بل علماء الاسلام على جوازه بل رجحانه فضلا عن النصوص الاتية هنا وما تقدم في
بحث التسامح والخروج عن الشبهة وعلى الثاني انه لو كان دالا لارد بما سمعت فضلا عن ضعفه وارساله مع قوة
الانذار على المحدود اجماعا ومع جميع ذلك في دلالته نظر ظاهر اذ ظاهره انهم يعدون المقدار المحدود قليلا
وهو ليس من الاحتياط بل خلاف السنة ويمكن ان يكون فيه رد على العامة حيث لا يكفيهم ما حد في الوضوء او اهل
الوسواس هذا وقد اختلف قول الاخبارية فيما لا نص فيه فقد حكي عنهم مذاهب اربعة التوقف وعد المشهور
بينهم والحرمة ظاهرا او واقعا ويحتمل الثانوي ووجوب الاحتياط وعن بعضهم اختصاص هذه الاقوال بما اذا احتمل
الحرمة وغيرها اما اذا احتمل الوجوب وغير الحرمة فهم مثل الفقهاء وهذا التفصيل اختيار البحراني وحكى في الفوائد
المدنية عن الاخباريين المتمسكين بالتوقف او اليقين بجواز الافتاء بالقدر الذي دلالة اللفظ عليه قطعية
ووجوب التوقف عن الفتوى والعمل في الزائد عليه وعن قواعدهم في فعل وجودي يحتمل الحرمة للشبهة كحديث ضعيف

وجوب التوقف وجعل مصداقه كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه فاوجب تركه لترك تقتبق فاعله واوجب التوقف
في موضع اخر في حديث ضعيف يدل على وجوب فعل وجودي عن تعيين لاحدى المحتملات وجعل مصداقه ان لا يقع
منه فعل او قول او ترك مبني على القطع باحدى المحتملات بعينه وجوز له ان ياتي بفعل وقول او ترك يجامع جميع
المحتملات او يجامع حال التردد والشك منها ثم حكم بوجوب التوقف في حديث صحيح يحتمل الوجوب والحرمة كالامر المحتمل
التهديد والوجوب وجعل مصداقه هنا الترك كالامر واوجب التوقف في ظواهر القران والسنة النبوية الا اذا علم
بالمقصود من كلام العترة والعاملي حكم في فصوله بوجوب التوقف والاحتياط في كل ما لم يعلم حكمه بنص منهم عليهم السلم
وترك كل ما يحتمل التحريم من المشتبهات ومثله ضوابطه ووسائله الا انه اكتفى منها بالجزء الاول واستدل عليهما
بسبعة وسبعين حديثا اجمالا وتفصيلا وفي الاول الى قول الباقر عليه السلم الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه وقول الصادق عليه السلم اذا عرض عليه بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها كف واسكت ثم قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد
الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسالوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وادعى تواتر الاحاديث في ذلك وعد منها قولهم عليهم السلم انما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله وقولهم ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وقولهم عليهم السلم دع
ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم عليهم السلم من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وفي الاول المنع عن دلالته
على وجوب الاحتياط اذ مفاده الرجحان لا الحتم ولا ينافيه لا اقتحام في الهلكة فانه محتمل فلا وجه لاخراج الخبر
عن ظاهره على ان في انصراف اطلاق الشبهة على غير المنصوص حكمه شكا ومنه يبين ما في الثاني وفي الثالث ان
ما لا يعلمون في غير المنصوص هو الحكم الخاص ولا يجعله احد معلوما ولم يدعه احد نعم نحن نقول حكمه بالعموم معلوم
منهم عليهم السلم بل بالعقل ايضا فالحكم بالبراءة والاباحة حصل من التثبت بل من الرد اليهم عليهم السلم ايضا هذا و
الكف لا يجمعهما لاستلزامه التناقض فيكون قبل الفحص والرد فلا دلالة فيه اصلا مع ان العمل بالاصل مما
حصل من التثبت ولو جعلنا التثبت هو الرد لزم التاكيد وهو خلاف الظاهر فلو كان التواتر بمضمونها فلا دلالة
ولا مخالفة مع ورودها في الحاضرين ولاختلاف حالهم معنا ظاهرا لامكان تحصيل العلم دوننا على انه لو تمت دلالة
الجميع على لزوم الاحتياط تعين حملها على الندب لما دل على نفي الحرج والعسر والاباحة وبراءة الذمة مما مر وباقي
لهجر الاول واشتهار الثاني بل وقوع الاتفاق ممن يعتنى به او تخصيصها بغير ما نحن فيه كامكان تحصيل العلم
ومنه صحيح ابن الحجاج سال ابا الحسن عليه السلم عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد
منهما جزاء فقال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه
فقال عليه السلم اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا عنه فتعلموا ومنه يبين ما في السابع مع انه
النبوي كما ذكره في الوسائل فلا يصح اضافته اليهم عليهم السلم كغيره فضلا عما مر مما يتعلق به بل مطلقا بل ما في
الرابع مع ان المشكل فيه نظرا الى ظاهر القسمة ما لم يرد فيه نص ولم يحكم احد فيه بانه معلوم الحكم بالخصوص او وقع

بل بالعموم

بل بالعموم بل الحق فيه عدم لزوم الاحتياط وعدم الحرج في فعله وبراءة الذمة عن وجوبه وحرمته بل الاباحة
ظاهرا كما مر وباقي وهذا مما اعلمنا الله سبحانه به فهو المحصل من الرد اليه سبحانه فحكمه الواقعي مجهول مطلقا و
الظاهري علم من الله سبحانه او المجهول الواقعي الاولي والمعلوم الثانوي وعلى اي حال لا كلام في رد حكم المشكل
الى الله سبحانه بل لا يمكن ان يقول غيره الا بالتيقن واما الخامس والسادس فظاهران في شبهة الموضوع وباقي
الكلام فيهما لو سلم ردا بما مر ومن جميع ما ذكرنا يظهر حال غيره ولولا مخافة الاطالة لنبهت عليها في الجمع وبلغت
الى الغاية فيها لكن مع ذلك في الاعتناء بامثاله تضييع للعمر لظهور فسادها وخوف من الاعانة على الاثم اذ
يمكن ان يصير تعرضها سببا لتزلزل القاصرين وان ارجو ان لا يخفى على عاقل فساد مكابراتهم وبالله للامر
الفضيح انظر كيف تبعدوا عن مذهبا ثمنا وسعوا في افساد دينهم واحياء طريقة اعدائهم حتى فتحوا لهم اكبر الابواب
من تضييع من كان اساس دينهم منهم حتى نسبوهم الى ما يليق بارادني تلامذتهم بل الفساق اعاذنا الله من امثاله
نعم الاحتياط فيه بل فيما حصل له الظن الاجتهادي بخلاف مقتضاه مستحسن عقلا وشرعا للجميع مما مر هنا وفي
بحث التسامح فضلا عن اخبار اخر كصحيح ابن الحجاج عن ابي ابرهيم عليه السلم قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها
بجهالة اهي ممن لا يحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في
الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة
فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط
معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وقول علي عليه السلم
في خبر كميل المروي في امالي الشيخ عن الرضا ع يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقول الصادق ع
فيما رواه الشهيد عنه ع في حديث وخذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما عنهم ع
ليس بناكب الصراط من سلك طريق الاحتياط الى غير ذلك ومن فروعه الخروج عن الخلاف مهما امكن ولو كان الخلاف
ضعيفا جدا هذا كله في الاحتياط في الحكم مط ويسمى الشبهة من جهته شبهة في الحكم واما الشبهة من جهة تعارض
الدليلين فلا يجب فيه الاحتياط الا ان له محلا اخر واما الاحتياط من جهة الشبهة في الموضوع المراد انها لو
ارتفعت لم يكن شك في حكمه فيتوقف بيان حكمه على ذكر اقسامه فنقول الشبهة فيه اما لاحتمال اتصاف الموضوع بما
اخرجه عن الحلية مثلا كالغصب ولو احتمالا مساويا او راجحا لم يوجد معه امارة شرعية بحكم بجهته او لاختلاطه
بالحرام اختلاط مزج لا يمكن امتيازهما عادة كاختلاط المائعين او الزيتين الحلال احدهما دون الاخر او لتردده
بين كونه حراما او حلالا الاكل لو اشتبه المذكى بغيره وما يباح التصرف فيه بالمغصوب والمسروق او للعلم بان هذا
مما يكون بعضه حراما ولا يعلم انه هو مثلا مع كونه محصورا او لا او للعلم بكونه من الافراد المشكوكة للحرام كصوت شك
في كونه غناء ولا يلزم الاحتياط في الاول لاستحالته واستلزامه التكليف بما لا يطاق فان العلم بعدم دخول الحرام
من بدو الخلقة الى الان في شيء كالحيوانات او عدم اتصافه بالحرمة كحنطة او نحوها غير ممكن ولولا الا العسر الشديد
والحرج العظيم والضرر البين اذا اكتفى باقل ما يمكن البقاء مثلا وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم تركه الهلاك
لكفى مع وقوع الاجماع فيه فضلا عن عدم الدليل على الاجتناب عنه لعدم انصراف ما دل على الاجتناب عن المحرمات

الى مثله وما ياتى فى اصل البراءة والثانى والخامس ليسا من شبهة الموضوع اما الاول فلانه اما ان يسقط حق
المالك فى مثل مزج الغاصب الزيت بالزيت ويتعلق بالذمة او يشتركان وشئ منهما ليس من الشبهة اما على الاول
فظاهر واما على الثانى فلان الشركة ليست من افراد الشبهة والا يلزم ان يكون كل مال مشترك شبهة ولا يقول
به احد وكيف كان لا يخرج حكمهما على ان الحرام ان كان مستهلكا فان كان ماء مضافا كان تقع قطرات من ماء
الرمان او الورد او نحوهما فى ماء كثير جاز استعماله لعدم الاستهلاك الحرام وبطلان فوائده وخواصه وتلفه عرفا
قطعا فضلا عن الاصول والعمومات وعدم شمول النواهى له بل ينتقل الحق الى غيره نظرا الى بعض ما مر انها
لو كان ماء مطلقا كان وقعت قطرات منه فى ماء كثير فلو لم يتحقق المزج بالنسبة الى بعضه فلا اشكال فى استعماله
للاصول والعمومات كما لو شك فيه واما بالنسبة الى ما تحقق المزج فهل يمنع من استعماله للاصول والعمومات
كما لو شك فيه واما بالنسبة الى ما تحقق المزج قال بعض الاواخر لو مزج الحلال من الماء بالحرام فاستهلكه
ولم يكن له قابلية القسمة ولا التقويم لقلته او عدم ثمرته ينزل منزلة التالف وجاز استعماله وفيه نظر
فان القسمة لا ترتفع ولو كان قليلا جدا كما ان عدم التقويم وعدم الثمر غير مؤثرين فى جواز الاستعمال فان
الحرمة لا تنافيهما كما ياتى وان لم يكن مستهلكا فان كان الخلط بماء مضاف فان قلنا باشتراك الغاصب والمغصوب
منه فلا يجوز التصرف والاستعمال وان قلنا بانتقال حق المغصوب منه الى غيره يجوز وان كان بماء مطلق فلا
يجوز التصرف فيه الا باذن المالك ومن بحكمه بلا خلاف على ما صرح به بعضهم فى كل ما امتزج ولم يتميز لقبح التصرف
فى مال الغير بدون اذنه شرعا وعقلا وفيه ان الحكم وان كان حقا لكن خلاف الحلى بتخيير الغاصب فيما امتزج بمثله
سواء كان اجود او مساويا له بين ان يعطى المغصوب منه منه او من مثله موجود معروف ويلزمه عدم لزوم
الرد منه فى المساوى الذى كلامنا فيه فيلزمه صحة تصرف الغاصب فيه فيجوز استعماله ولتفصيله محل اخر
واما الثانى فلان الشك فى اندراج الشئ فى موضوع يجعله خارجا فيصير غير منصوص فيدخل فى شبهة الحكم
وعلى اى حال ادلة اصل البراءة تعمه وتاتى بقى الثالث والرابع وهما فى الحقيقة مقصودان من شبهة الموضوع
وان الحق بعضهم بهما الاخر ايضا الا انه ليس بشئ لما مر واختلفوا فيهما بين عدم لزوم الاحتياط مط كالجماعة
ونفى بعضهم الخلاف عنه من الاخبارية والاصولية وان عبر عنهما بشبهة الموضوع الا انها لا تنحصر فيهما
والفرق فيهما بين القسم الثانى من الرابع وغيره ففى الاول حكموا بعدم الاحتياط وجعلوه من محال اصل البراءة
وفى الثانى بلزوم الاحتياط وهو المعتمد اما الاول فلما مر فى القسم الاول وياتى فى اصل البراءة على ان الحكم
فيه محل وفاق فحكى بعضهم فيه الاجماع واما الثانى فلما فى اول قسمى الرابع منه ان الحكم بحلية المجموع يستلزم
الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فترجيح من غير مرجح شرعى وان الحرمة تكليف يجب امتثاله
ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات
ممكن ويتحقق عادة فى الاول فيحصل اليقين باستعمال الحرام بخلاف الثانى فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد
باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كلا مكلف بعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدى

المزج

المزج فى الثوب المشترك وان الشبهة المحصورة ليست داخلة فيما لا يعلم حتى يشمله ادلته الاصل لان حرمة احدهما يقينية
فيجب اجتنابها لعموم اطيعوا الله وغيره واورد على الاول بان الاقوى فيه اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الا
ستعمال حتى بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعى اليقينى و
لا بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال
الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعى حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير فى استعمال اى منهما اراد من حيث
انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعى او ازيد منه فان قلت اذا
جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعى فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم
فى كل مرتبة من الاستعمالات والذى يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت
او لا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود وثانيا
نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعى المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وبحرم من هذه
الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذى يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعى مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة
الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين ثم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع و
يترتب عليهما اثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما
لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة وعلى الثانى بان بطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته بيان ذلك
ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة ونحوهما يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم
كائنة فى ذلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكم بالحرام وغيره مثلا من دون تقييد
بالعلم والجهل ولكن اتصافهما بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا فى صورة العلم هذا
مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقينى والتمسك بلزوم العسر والحرج
لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب اثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا لان مقتضى
ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذى نجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى
مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها فى الاجتناب عنها وليس يطهر عضو منه اذا اتفق مباشرته
عسرا وحرجا وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما فى
السفر فى ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة لو كذلك الكلام فى الاضطرار
الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك
بذلك فى مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما
فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام
لو قاومه فالاخبار الواردة فى الحديد لا تقاوم تلك الادلة التى احدها نفى العسر والحرج والحاصل ان التمسك بالعسر
والحرج حيث استقل بالدلالة انما يوجب دوران الحكم مدارهما لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم
العقاب على اكله ولا يوجب ذلك رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة فى حال العسر لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب

على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات
ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا
يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره
من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده وعلى الثالث
بان كون حرمة احدهما او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب
اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافة الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب
المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل ما رواه الكليني و
الشيخ في صحيح ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة
وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال وما الابل والغنم الا مثل
الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيح معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع
اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيح ابي بصير قال سألت احدهما ع عن شراء الخيانة
والسرقة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان
فلا بأس بذلك وموثق اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها
ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل
الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمبينة للاطلاق والرخصة حتى يرد
فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة
الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخرج جواز الظالم والشراء من العامل
والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية
تقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعا وهو
غير معلوم ايضا والقصاص في المشتبهة بمحترم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك عرفت
بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ويرد على الاول ان التحير في الاستعمال لا يصح فان الالفاظ اسام
للواقعيات ومستعملة فيها لا اسام للمعلومات ولا مستعملة فيها لا في حال الانفراد ولا في ضمن المركبات وحال تعلق
الحكم بها ولا فيما لا يمكن ان يعلم كما لو تفحص عن كون الشيء جزء ماكول اللحم دون غيره لم يتمكن من العلم به لبطلان الجميع كما حققناه سابقا
فما دل على حرمة مال الغير او نجاسة الكلب ونحوه دل على حرمة ما هو المسمى بذلك الاسم ومصداق له ونجاسته
بالنظر الى الواقع فيجب الاجتناب عن الجميع شرعا ان قلنا بوجوب المقدمة والا فيتوقف الانتهاء بترك الجميع ولا
يصدق بدونه مع لزومه فان الاطاعة والامتثال والانتهاء لا يتحقق بالشك وفاقا وانما يحصل بالظن او العلم
وهنا لا عبرة الا بالعلم اذ التردد باعتبار الوجود لا باعتبار الصدق لغة او عرفا فلا يكتفى فيه بالظن تعويلا على
الاصل والقاعدة فيه فان ما دل على اعتبار الظن لا يجري هنا ولا مخرج له منه فظهر اشتراط جواز التصرف به ولو
تدريجا فلا يصح قوله فالاقوى فيه ايضا اصالة البراءة لتوقف الاستعمال بالعلم بعدم ارتكاب الحرام فلا يجدي عدم

عدم الحكم بحلية المجموع ولا بحلية احدهما بعينه او حرمته اذ المثبت هو انفقه فيه ولا ينافي ما ادعوه من بنائهم الحكم
بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما وقد ابطلناه بما مر وهو بمعنى
التخيير في استعمال اي منها اراد واما قوله بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فلا يصح على
اصله ايضا ولا سيما ابقاء الازيد اذ ما فعله اولا لم يكن حراما لاحتمال ان يكون الحرام غيره وكذا ما يفعله
اجزاء النظير في ذلك واما الزائد فلا يتصف بها بوجه ولو اتصف لسرى الى اول الاجزاء لعدم الفارق بل العلم
بعده نعم باستعمال الجميع يثبت اشتغال الذمة بتحقق العبر كما اعترف به واما على ما قلنا فبطلانه ظاهر
لمنافاة استعمال مطلق جزء منه الانتهاء فلا حاجة في اثباته الى الاجماع كما لا ينفع وجود القائل به ولا الى
اثبات حرمة مقدمة الحرام وكيف كان يثبت عدم جواز استعمال ما لا يحصل العلم معه بالحرام من الافراد المشتبهة
للزوم الانتهاء ولا يحصل بدونه واما التمسك بوجوب الاجتناب عن الحرام والنجس بمنع حرمة ما لم يعلم حرمته
ونجاسته فقد ظهر بطلانه فيه مما عرفت من عدم حصول الانتهاء الا به ويرد على ما ذكره وبيانه من توقف
اتصاف الفعل الافعال بالحل والحرمة على العلم انه ان اريد ان العلم بالتكليف وتصور المكلف به من شرائط
التكليف نظرا الى توقف القدرة عليه فمسلم ولكن لا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان
العلم بتعيين المكلف به شرط قلنا لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا بل لا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال
والانتهاء مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسرها في الاوامر وترك الجميع في النواهي لعرض القدرة
عليه من دون عسر وحرج فلا مانع من تعلق التكليف به واما النقض بالشبهة الغير المحصورة فيندفع بوجود
الفارق وهو الاجماع على ما حكاه جماعة بل المورد بنفسه اعترف بعدم الخلاف فيها قال المحقق الثاني حكم الاشتباه
منها ساقط واستظهر كونه اتفاقيا المنافي وجوب اجتناب الجميع من المشقة وقال سيد الاواخر نقضا
على الاصحاب ان وجوب الاجتناب في المحصور لو تم لاقتضى عدم جواز الانتفاع به فيما يفتقر الى الطهارة وهو معلوم
البطلان وهو كما ترى يبنى عن الاجماع وقال بعض الاجلة اما غير المحصور فانما لم يجب التجنب عنه لاستحالته
او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع في مثله وقال اخر لا خلاف في الشبهة الغير
المحصورة في الاباحة لاستلزام الحرمة فيها العسر والحرج المنفيين في الشريعة ونفى الاخر الخلاف في الحكم فيما يعلم فيه
ان كان موضع الاشتباه غير محصور ولا يظهر للنجاسة اثر وبقي كل واحد من الافراد او الاجزاء التي وقع الاشتباه
على اصل الطهارة والحلية في الاختلاط بالنجس والحرام وبمعناه كلام اخر الا انه خص بالنجس وقال لا نعرف في ذلك
خلافا فلا مجال للنقض بعد ما سمعت من الاجماعات بل النصوص الاتية في كلام المورد فانها تخصها كما جزم به
بعض الاواخر وتعليقها والمحصورة غاية الامر تخصيصها عند المثبت بالاولى وذلك لا يقتضي رفع اعتبارها ولا سيما
مع تأيدها بما مر نعم يبقى ايراده على التعليل بالعسر والحرج وبعد تعذر ان ذلك وارد منهم مورد الغالب فلا يلزم
ما ذكره من لزوم دوران الحكم عليه قال في المعالم الغرض من هذا التعليل على ما يظهر تقريب الحكم لا الاستدلال
له اذ لا يعقل الاعتماد في مثل هذه التفرقة والبناء في تأسيس هذا الحكم على نحو هذه القاعدة كما هو واضح
ومثله الامر في تمسكهم بالعسر والحرج في طهارة الحديد اذ الاعتماد في طهارته على الاجماع فلا فرق على ان

بطلان التعليل كما يستلزم بطلان المدعى لما مر من الاجماعات المؤيدة بعدم الخلاف مع عموم البلوى بل من الجميع يمكن
تحصيل العلم بالاجماع مع انه يمكن اتمام التعليل بعدم القول بالفصل فانه منتف قطعا ولعل نظرهم اليه مع كونه
الغالب في الادلة واما قضية الاضطرار فلا دخل لها بالمقام كما هو ظاهر فان الحكم فيها ناش من العسر والحرج فيكون
دائرا مداره بخلاف ما مر والمقصود من الفرق بين المحصور وغير المحصور بامكان ارتكاب جميع المحتملات وتحققه عادة
في الاول دون الثاني ان شرط تعلق التكاليف القدرة على الامتثال والانتهاء وهي حاصلة في الاول دون الثاني
وهذا يطرد في الحلية والحرمة والطهارة لا يطرد في النجاسة والطهارة بالنسبة الى احكامها الوضعية فان كان
المقصود اثبات المط في الجملة فنعم وان كان العموم لا يتم الا بضميمة كعدم القول بالفصل ومثله شايع والفرق
بين ما هنا اذا ارتكب بعض افراده وبين واجدي المني في الثوب المشترك ايضا ظاهر فان الثاني من باب الشك
في التكليف مندفع بالاصل بلا اشكال بخلاف الاول فانه من باب الشك في المكلف به نظرا الى ان متعلق الخطاب
الامور الواقعية وعلى الثالث ان العلم بالتكليف قد ثبت مما مر فلا نعيده وقوله حتى يجب الاجتناب من باب
المقدمة غير مسلم فان الخصم اثبت الوجوب بالعموم لا بها فينبغي ان يرده ان كان له فيه كلام وان لا يقبله لا ان
يتمسك له بما هو باطل عند المورد كما بان مما سبق ومعلوم من مذهبه واما الاخبار بالنظر الى المحصور فهو منجبر
بعدم اعتناء الاصحاب بها فيه وهجرها مع كثرتها ووجودها في محالها واعتبارها ولو في الاغلب بل وصحة
كثير منها مع ان ديدنهم خلافه قطعا فهذا ومن عظيم يورث الظن القوي بوجود المخصص الواضح والمانع من العمل
القوي جدا فيكون متروكا شاذا عمومها فلا تكون حجة بل مطروحا عمومها لكونه مخالفا للقواعد المتبعة عندهم
المتفق على العمل بها هذا ولو لم تكن ظاهرة في غير المحصور والا فلا اشكال مضافا الى معارضتها بما هو اقوى كالنبوي
المروي في العوالي بل المتفق على نقله كما يبنى عنه كلام المقدس وبعض اجلة الاواخر حيث نسبا نقله الى الاصحاب
او لها ظاهرا او ثانيا فصريحا انه قال ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال بل النص في ذلك عن الائمة
كثير كما قاله والد البهائي مع احتمال مثله المشتمل على الا وقد غلب الحلال الحرام ضبا الحلال ودفع الحرام واقوى
من عكسه لما مر وتايده بما ورد في مواضع كالانائين المشتبهين والثوب الذي قد تنجس بعض منه والثوب
النجس المشتبه بثوب اخر طاهر وقطع اللحم المشتبه ذكيه بميتته والمروي عن نوادر الراوندي باسناده عن موسى
ابن اسمعيل عن ابيه عن جده موسى بن جعفر عن ابائه عن علي عليه السلام قال سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة
وعمي على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة فقال يرمي بهما جميعا الى الكلاب فضلا عما مر من القواعد المؤيدة
بالعمل بل المعتضدة بفتاوى الاصحاب كافة على الظاهر المصرح به من بعض الاجلة قال في المدارك بعد قول المص اذا
كانت النجاسة في موضع محصور كالبيت وشبهه وجهل موضع النجاسة لم يسجد على شيء منه هذا الحكم مقطوع به في
كلام الاصحاب ومثله الذخيرة الا انه زاد كالشيخ ومن تبعه والحجة عليه غير واضحة وان لم يثبت الاتفاق عليه
كان القول بطهارة كل جزء من المكان وجواز السجود عليه متجها وقال بعض الاجلة وقد صرح الاصحاب بوجوب
اجتناب الشبهة المحصورة مجتمعا او منفردا وقال بعض من قارب عصرنا لا خلاف بين الاصحاب فيما اعلم في انه متى
علمنا الملاقاة الموجبة للتنجس واشتبه محلها فان كان موضع الاشتباه محصورا وجب الاجتناب عما حصل فيه الا

الاشتباه

الاشتباه بالمحرم ثم نسبا الحكم فيه الى كافة الاصحاب باستثناء جمع اولهم المقدس فالنبوي يخصصها لو كانت عامة
كما تخصصه تلك في غير المحصور مع انه لا جابر له فيها وكيف كان يتعين حملها عليها بل جلها او كلها ظاهرة فيها
قال المقارب نحن تتبعنا الاجتناب بالنسبة الى المحصور فوجدنا ما قد وردت في جملة من الاحكام متفقة النظام
ملتئمة تمام الالتئام على الدخول تحت هذه القاعدة وهو اعطاء المشتبه بالنجس والحرام حكمهما في المحصور قال
والقواعد الكلية كما تثبت بورودها مسورة بسور الكلية تثبت ايضا بتتبع الجزئيات واتفاقها على نهج واحد
ومنه يظهر لا نقل عنه وما استند به ايضا مما ورد فيما يختلط بالحرام فخارج عن القاعدتين كما لا يخفى وكذا
ما دل على عدم المؤاخذة بدون العلم اذ هو ظاهر في عدم العلم اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا ولولاه لكان
عمومه مخالفا للاتفاق فلا ينفع وكيف كان الاشهر الاظهر بقي ما عن بعضهم من وجوب التخلص عن المشتبه بالحرام
الحرام بالقرعة نظرا الى ما دل على انها لكل امر مشكل وخصوص خبر مروي عن تحف العقول في قضية خاصة و
انت خبير بعدم الاشكال هنا ولا سيما على المختار نعم بناء على الاجماعات المنقولة المؤيدة بعدم الخلاف الا من
لا اعتداد به مع شذوذ القول بالقرعة ومتروكيته هنا فلا اشكال راسا وبما مر يبين حكم القسم الاخير من الثاني
وهو ثالث الاقسام فلا حاجة فيه الى اعادة الكلام ثم اختلفوا في معنى المحصور وغيره ففي الشرايع والمنتهى مثل الاول
بالبيت وشبهه وفي كره وعد اكتفى بالاول وزاد الثانيان عليه البيتين بل هو ولها بين زيادة الثلثة ايضا
قطعا وفي الاولين جعلا مقابل المحصور المتسع ومثل له في ثانيهما بالصحراء وفي الثالث جعل مقابله ما لا يحصر
ومثل له بالصحارى والمحقق الثاني جعل مقابله ما لا يعد محصورا عادة ممثلا له بالصحراء ومنهم من قال المدار
في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار فقط بل المناط فيهما تحقق التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم
التمكن كذلك واخر جعل المدار على امكان الاحاطة بلا عسر وصعوبة وتعسر الاحاطة او تعذرها وعن اخر انه
يمكن جعل المرجع في صدقهما الى حصول الحرج والضرر بالاجتناب وعدمه وتامل فيه اخر مستشكلا في المقام معللا
بانه لا شاهد عليه من جهة النص وانما التعويل على عبارات الفقهاء ولا يظهر من اللغة والعرف معنى مشخص لهذا اللفظ
والحق ان يقال لما نقل على عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور الاجماعات المؤيدة بالعمل وغيره كما مر كان لفظ
المحصور بمنزلة ما يكون في النص فيدور الحكم مداره فالاصل فيه الرجوع الى اللغة والعرف لو لم يكن لهم اصطلاح والا
يتعين الرجوع اليه لتقديم اصطلاح المتكلم عليهما الا ان عدمه هنا مما لا ريب فيه كما لا ريب في عدم ارادة المعنى اللغوي
فان كل ما يوجد في الخارج فهو محصور فانه لا يخرج عن مرتبة من مراتب العدد والمقدار فيتعين ارادة المجاز لو لم يكن
له حقيقة عرفية كما هو الظاهر الا ان منهم من صرح بثبوتها قال المحقق الثاني في بعض فوائده المراد بالمحصور وغير المحصور
ما كان كذلك في العادة لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عند عدم الشرعية وفي موضع اخر لا ريب ان غير
المحصور من الحقائق العرفية والا امتنع تحققه لكن يشكل الحكم بثبوتها فان القرينة قائمة في موارد استعمالاتهم على
ارادة غيره وهو ما يعسر احاطته عادة او يتعذر فالحكم بالنقل غير مستند الى حجة كيف وفي مقام التدقيق يحكون امثاله في
بالحصر ويجزمون به فيكون مجازا فيعلم ان استعمالهم له من تسامحهم وتوسعهم في المحاورات تعويلا على ظهور المراد لكن
مع العلم بالمراد يسهل الخطب ثم المحصور لو امتاز من غيره من بالعلم فلا اشكال ومع عدمه يتبع الظن لكفايته في اللغات و

والمدلولات وهذا منها ومع الشك يتعين الرجوع الى الاصول والقواعد وهي هنا تقتضي الوجوب الاجتناب
الطريق في ضبطها ان تاخذ مرتبة من مراتب العدد العليا كالالف فنقطع بانها لا تحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك
في الزمان القصير فتجعل طرفا وتاخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كالاثنين فنقطع بانها محصورة ومعدودة لسهولة
عدها في الزمان اليسير فتجعل طرفا مقابلا للاول وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الاول او الثاني
الحق به وما يشك او يظن نرجع الى ما سبق ويجمع ما مر انضباطا حكما وموضوعا دليلا ونقضا وفاقا وخلافا في
جميع ابواب الفقه عباداتها ومعاملاتها **تنبيهات الاول** هل الاحتياط بالاجتناب عن الحرمة والنجاسة راجح
في الامور العامة كالحيوانات من ماكول اللحم منها ومن غيرها باحتمال وقوع غصب فيها وتعلق زكوة او خمس او
حرمان ارث في طبقة من الطبقات وكاللحوم والالبان والادهان والشحوم لذلك او نحوه وكالنجاسة وكا
لملبوسات والفروش من القطن والكتان والحرير والصوف والوبر والشعر وكالسكر والقرطاس وغيرها
مما يؤتى به بها من بلاد الكفر الظاهر العدم للعسر والحرج الشديد في الالتزام به المستلزم لعدم الخطاب ولو في
المندوبات اذ رفع احتمال الحرمة فيها يتوقف على سلامة الجمع حتى اليد والخلقة بالنسبة الى بعضها من عروض
الحرمة عليها وكذا النجاسة وخلو الكتاب والسنة ومنها المواعظ والخطب وانما الجامع عموم البلوى بها
المستلزم للتواتر لو ورد فيها ما يقتضيه واستقرار السيرة واستمرارها قديما وحديثا من النبي والائمة بل من
جميع اصناف الخلق من فضلائهم وعلمائهم وزهادهم وعبادهم وغيرهم على تركه بل يشمئزون عن خلافه و
يعدونه من الوسواس ويرونه خلاف سيرة اهل الدين ومنها الدراهم والدنانير المسكوكة بسكة حكام الجور
الثاني مما يحكم به العقل القاطع والوجدان السليم حسن الاحتياط في جلب المنافع الخالية عن المضرة ودفع
المضار الخالية عن المنفعة دينوية كانت او اخروية ولو بمجرد احتمال يكون ملحوظا عند العقلاء الا ما قام على
منعه حجة عقلية او نقلية ولذا يستحسن استرضاء العبد عن الموالي والاولاد عن الاباء بل كل ضعيف من القوي
باي وجه يتفق وكذا الهرب من الضرر كذلك فما يحتمل رجحانه شرعا عند العقل من دون معارض من الاخلاق
والاداب والاحوال من القيام والجلوس وغيرها راجح شرعا واما الاحتمالات التي يقبح اعتبارها عند العقلاء فلا
عبرة بها هذا كله فيما لا يعارضه احتمال الحرمة والقبح والا فليس الامر فيه كذلك **الثالث** اختلفوا في لزوم الاحتياط
في الخنثى على اقوال ثالثها الفرق بين سبق الاشتغال وعدمه وهو المعتمد للاول لزوم الاحتياط ليقين الاشتغال في
الجملة ويرد عليه ان الاشتغال مطلقا ممنوع بحقيقته ان الحكم اما يعم لكل مكلف ذكرا او انثى او يختص بمعلوم الانوثية
والرجولية ولا كلام فيهما او يختص باحدهما دون الاخر كحرمة لبس الحرير والذهب في غير الصلوة وصلوة الجمعة و
العيدين والدية والجهاد والاذان والاقامة والختان والامامة للرجال والارتداد وسن البلوغ والحجب والولايات
المختصة بالرجال والحبوة وقضاء صلوة الاب والاحتساب من احد الشاهدين والحضانة الى غير ذلك هذا ولم
يسبق بالاشتغال والا تعين الاحتياط لانه على هذا التقدير يصير المامور به بالنسبة الى الانثى مثلا مطلق
و بالنسبة اليها مجملا والاشتغال بالواقع لكون الالفاظ اسامي له فلا يمكن الامتثال الا بالاحتياط فيتعين
هذا لو لم يكن متعلق الحكم معلوم الوصف بالذكورية والانوثية كما مر والا فلا يلزم الاحتياط للاصول ومنها صالة

اليها مجملا اذ المفروض ان المامور به بالنسبة

النفي

النفي من عدم توجه الخطاب اليها او يختلف حكمها كالتزويج والتزوج والبداءة في الغسل بباطن الذراع وظاهره
في الوضوء فان كان الحكمان الوجوب او الحرمة وامكن الامتثال بهما او الانتهاء عنهما تعين تركهما في المحرمات والاتيان
بهما في الواجبات لثبوت الاشتغال باحدهما واحتمال المكلف به والمنهي عنه فلا ينكح ولا ينكح ولا ينظر ولا ينظر و
كذا لو كانا مندوبين او مكروهين ولا يحصل فرضه في الاباحة الا بالتقييد في احد الطرفين بالحرمة او الوجوب
فينعطف اليه فيظهر حكمه مما مر وان لم يمكن يتخير لو لم يظهر مرجح لاحدهما والقول بالقرعة في المشتبه منها لو لا الاجماع
او نحوه لكان له وجه ظاهر ويأتي جميع ما مر في الممسوح **الرابع** الاحكام قد تعم الحر والعبد وقد تختص باحدهما ففي
الاول لا كلام في العموم كما ان في الثاني لا كلام في الاختصاص وانما الكلام فيه اذا تحقق التبعيض فنقول لا يخلو
اما ان يكون الحكم مختصا باحدهما دون الاخر او يكون لكل حكم ففي الاول ان لم يثبت التبعيض فالاصل ينفيه
اذ الحكم ان كان على الحر فليس هو بحر وان كان على المملوك فليس بمملوك فلا يجب عليه صلوة العيدين ولا الحج
ولا العمرة كما لا يحل له التزويج ولا تحليل المولى له الى غير ذلك وان ثبت بني عليه كالميراث وفي الثاني
ان ثبت التوزيع تعين كالحدود والا فلا حكم للموضوع اذ الحكم فرضا للمملوك والحر ولا يصدقان عليه فلا يحل
وطؤها للمولى ولا تزويجها منه ولا من نفسها نعم ان ثبت انحصار الحكم على المكلفين فيهما كافة كالجمعة والظهر
تعين الاحتياط لثبوت الاشتغال والشك في البراءة مع لزوم تحصيله في مثله لما مر **الخامس** قال الشهيد قد
اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات
الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا يدخل الوهم في صحته وبطلانه في الوصية الحبوة وبالوصية بعد الوفات
ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه ثم قال وربما يخيل المنع لوجوه
ثم اورد لكل وجوها واستقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة
خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته
التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما ضاهاه عليه
فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة
هو في الشك الذي يمكن فيه البناء ويرد على الاول انه لا يتم ما كان فيه فانه من حكايات الاحوال فلا عموم فيه مع
ان الظاهر ان النهي يتعلق بفعل الصلوة الماتي بها وهو غير معلوم الوجه فلا يتم لما هنا مع انه فعل صدر عن
المؤمن فلا يتم فالظاهر منه وقوعه على الوجه الصحيح وعلى الثاني منع العموم ايضا فان الظاهر ان المراد منه الصلوة
الابتدائية لا الموظفات فانها ليست مما يزاد او ينقص مع انه ليس مسندا عندنا وعلى الثالث انه قضية خاصة
مخالفة للاصول ولولا ثبوتها بالحجة لما قلنا بها فان الامتثال بالمامور به مشكوك فرضا والاحتياط غير محصل
بالماتي به فيها فهو تعبد صرف لا يتم ما هنا حتى بالقياس نعم الاجماع المدعى من مثله مسموع وحجة لكن في تعليله
نظر لانه غير مستلزم للمدعى لعدم دخول المعصوم فيما ذكره من الوصية ونحوها قطعا مع احتمال ان يكون وصيتهم
لعلمهم بالفساد كما هو الغالب او ظنهم الذي يكون حجة فلا يستلزم الاجماع الا ان يقال يستلزم فعلهم كذلك صدور
حكم من الحجة بمعنى ان فعلهم كذلك لا يمكن الا اذا ثبت صدور حجة قطعية لهم من الامام عليه السلام وفيه تأمل مع انه غير طريقة

المعروفة فالاجماع فانه الاتفاق الكاشف عن دخوله وليس هنا منه قطعا الا انه يمكن ان يقال لا يلزم مما مر عدم
حجية الاجماع المدعى لامكان صحته اذ المخبر به عادل من اهل البصيرة فى الفن بل من فحولهم فلعل له حجة اخرى عليه لبعد
اشتباه مثله عن مثله او يكون لما ذكره وجه يكون حجة وعبارته قاصرة عن ادائه هذا وفى العنوان شئ وهو
ان من ذيل كلامه ربما يفهم الاحتياط مع عدم احتمال الفساد وهو يستلزم الاحتياط فى العمليات وهو كما ترى
بقى وجوه على الشرعية وعدمها اما الاول فقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته و
جاهدوا فى الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول
النبى ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله
للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء فى الوقت لك الاجر مرتين والذى لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع
انظروا الى عبدى يقضى ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح فى مكاتبة عبد الله بن وضاح لك ان تنتظر
حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائط لدينك ويرد على الاولين ان التقوى انما تحصل بامتثال الاوامر والانتهاء
عن النواهى حسب الوضع وهو يتوقف على الامر والنهى والمفروض هنا عدم الدليل على القضاء والاعادة شرعا
ثم اين ظهر ان التقوى فى الفعل دون الترك مع ادعاء بعضهم نسخ الثانى وصرفا الاول وان كان فيه نظر و
مع ذلك لو كانا دليلين على المط لزم ان يدل عليه كل ما دل على الامر بالتقوى وحينئذ حق التقوى ليس الا
التقوى الكامل والمفهوم منه الامر بالتقوى حق التقوى وهو يحصل باتيان ما امر به وترك ما نهى عنه والمفروض
ان الله سبحانه لم يكلف نفسا الا وسعها فجميع الخطابات مبتنية به فيكون المراد منهما واحدا وعلى اى حال المتنازع
فيه مما لا دليل على فعله فلم يعلم منهما كونه من التقوى وعلى الثالث ان الجهاد ان كان المراد منه معناه المعروف
فلا ربط له بما هنا وان كان معناه اللغوى فالجهاد يتوقف على الامر ولم يثبت هنا ثبوته انما هو المتنازع فيه
فلا دلالة فيه عليه ومنه يبين ما فى الرابع مع كونه اضعف دلالة وعلى الخامس المنع من دلالته على شرعية
القضاء اذا اتوا ما اتوا فانه ورد فى المدح على التقوى وهو لا يستلزم لزوم القضاء ولا رجحانه غايته الامر
يدل على الخوف على عدم حصول الامتثال مع اتيانه بما امر به فلا يدل على شرعية الاعادة والقضاء راسا وعلى
السادس انه مع كونه ضعيفا لا يدل على المدعى فان ترك القضاء مثلا ليس مما يريبه اذ المفروض الامتثال شرعا
فاين الريب ومع ذلك فعله مما يريبه لاحتمال البدعة فيحتمل الحرمة وعلى السابع ان المفهوم منه ان العمل لا يتم الا
بالنية والجمع مقابل الجمع واطلاق النية انما ينصرف الى ما جعله الشارع غاية للعمل فلا ربط له بالمط اذ ما نحن فيه
لم يثبت شرعيته ولا الامر به فلا يكون عملا شرعيا حتى يكون له نية وعلى الثامن ان الشبهة كما يمكن ان يكون
فى تركه يمكن ان تكون فى فعله والثانى اولى هذا مع ضعفه سندا وعلى التاسع انه من حكايات الاحوال ويمكن
ان يكون استحبابه ظاهرا عندهم كما هو ظاهر عندنا لو جوزنا التيمم فى سعة الوقت للخروج عن الخلاف مع وروده
فى قضية خاصة على انه مردود عند من لم يجوز التيمم فى سعة الوقت مط وهو منهم هذا مع ضعفه سندا فانه عامى
وعلى العاشر ان المدح فى الاتيان بغير المفروض من القضاء الثابت رجحانه وهو غير المدعى فان رجحان القضاء هنا
اول الكلام فاين احدهما من الاخر وعلى الحادى عشر انه ورد فى الاحتياط فى تحصيل البراءة اليقينية من الصوم او

الصلو

او الصابح مع ان الاستصحاب يقتضى بقاء اليوم واين هذا من ذاك مع انه لو قلنا بتوقف دخول المغرب على زوال الحمرة
فهو من الاحتياط الواجب فى كشف الغروب واما الثانى فقوله سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد
الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدى اليه وقول النبى ص بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة ورواية حمزة بن حمران عن الصادق ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها
ويرد على الجميع ان حسن الاحتياط مما قام عليه الضرورة من الدين فان كان فيها او فى شئ منها ما ينافيه فمردود
بها او مخصص وما دل منها على نفى العسر والحرج فان قلنا بجوازه فى الاداب نظرا الى ان المستحب فى الدين يزيد
عن العسر والحرج بمراتب باعتبار حسن صرف جميع اوقات المكلف فى العبادات فلا جدوى فيه وان قلنا بالعدم فكونها
فيخصص عموماتها بما لا يوجبه فلا اشكال فان ثلثة الاول منها لما وردت فى مقام الامتنان وكانت عامة فى ارادة اليسر و
عدم جعل الحرج فى الدين وهو عام لانا فى خروج الاحتياط بالدليل او تخصيص ما دل عليه بها الا ان الاشكال
فى كون ما نحن بصدده احتياطا وهو كلام اخر ومنه يتضح ما فى الرابع وفى الخامس ظهوره كونه لا اطلاع بين
الصلوة فان الظاهر من الاحتيال والتدبر انه يبنى على الفعل او الترك فى الافعال او الركعات وهو انما يتاتى
اذا كان بينهما مع ان عمدة ما يقع فيها او ما هو المتعارف هو الشك ولا عبرة به اذا كان بعدها مع انه لا يتفق الا نادرا
فالظاهر منه ما يقع من الشك والسهو الواقع فيها فلا دخل بما يكون الكلام فيه هذا وحمزة غير مصرح بتوثيق ولا
مدح ظاهرا نعم يروى عنه صفوان وابن ابى عمير مع احتمال وروده مورد توهم الوجوب ولو سلم لورده ما مر ولكن مع
جميع ذلك ما قرره اقرب للاجماع الذى ادعاه ولما مر هنا وفى بحث التسامح نعم شئ منها لا يعم العلم بالبراءة فاما
الشهيد فى منه من المتوقفين فيه والشهيد ادرى هل يجوز القضاء عن الميت باحتمال ان عليه قضاء او توهمه او تخيله
فيه نظر وشك لعدم الدليل وتوقف العبادات على التوقيف يردان بتمام **اشارة** فى حجية اصل البراءة ولنمهد لن يادة البصيرة فيه
امورا **الاول** قال الشهيد الذمة معنى مقدر فى المكلف قابل للالزام والالتزام فلا ذمة للصبى والسفيه الا عند اثلاف
مال الغير او جناية السفيه مط ثم استشكل فى الاتلاف من الصبى حال عدم ماله فانه يؤخذ منه متى صار له مال فلا بد
من تعلقه فى حال الصغر واحتمل ان يقال المتعلق هنا مقدر بمعنى انه اذا بلغ وجب عليه الغرم او وليه قبل بلوغه ثم قال
واما اهلية التصرف فمغايرة للذمة لان المعنى بها قبول يقدره الشارع فى المحل ثم قال الظاهر انهما من خطاب الوضع
من باب اعطاء المعدوم حكم الموجود وذلك لانه لا شئ قائم بالمحل من الصفات الموجودة كاللون والطعم وانما هو نسبة
مخصوصة يقدرها صاحب الشرع موجودة عند سببها كما يقدر العتق فى الملك عن الغير ولذلك يذهب هذه التقادير
بذهاب اسبابها ويثبت بثبوتها ويجوز ان يقدر من خطاب التكليف لان معناها اباحة التصرف بالالزام والالتزام
وفيه مناقشة من وجوه **الاول** انه جزم بكون الذمة واهلية التصرف من خطاب الوضع لما عرفها به ثم استظهره واحتمل
ان يكونا من خطاب التكليف **الثانى** انه جزم بمغايرتهما وبينهما بما يقتضيها ثم احتمل كونهما من خطاب التكليف ومرجعها بمقتضى
عدم مغايرتهما وهو اباحة التصرف **الثالث** ان الذمة امر متداول فى لسان الفقهاء فى العبادات والمعاملات
كما هو غير خفى وما فسرها به مخصوص بالعقود حيث جعلها معنى قائما بالمكلف مقدرا قابلا للالزام والالتزام فمقابلة
الالزام والالتزام بان ان المراد بهما الالزام بالايجاب والالتزام بالقبول ولولاه لكفى الاول بارادة الزام الشارع

وهو ما يقال الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية صح

فيها وغيرها اوالثاني بارادة نظيره الرابع انه استشكل بان الاتلاف من الصبي انما يؤخذ منه في حال الكبر اذا
كان له مال فلابد من متعلق في حال الصغر والا لزم وجود الحال والعارض بدون المحل والمعروض واجاب عنه
بامكان التقدير بمعنى انه اذا بلغ وجب عليه الغرم او على وليه قبل بلوغه وهذا لا يدفع الاشكال اذ بعد البلوغ لا
حاجة الى التقدير بل المتعلق محصل بالفعل وانما الاشكال فيما قبل البلوغ ولم يدفعه بما ذكره كما هو واضح نعم
يمكن ان يقال الاتلاف سبب للضمان والوجوب والاول متحصل بالفعل والثاني يتوقف على شرط وهو البلوغ فلا
اشكال الخامس ان اعطاء المعدوم حكم الموجود لا يصح ما ذكره فان قبول الالزام والالتزام امر وجودي فلا يؤثر
المعدوم فيه فان العدم غير مؤثر في الوجود والا لزم سد باب اثبات الصانع ولو قيل فرض وجوده يكفي قلنا ما بنافي
ذات الشيء لا يؤثر فيه الفرض والجعل والعدم بذاته غير ممكن ان يؤثر في وجود شيء فالعدم لا يجعل الشيء قابلا للالزام
والالتزام وما ذكر من تقدير الملك في العتق لا وجه له وان ذكره ثلة فان الدليل دل على ان العتق يتوقف على الملك وبما
ذكر لا يتم نعم يمكن ان يقال بطلب الغير العتق واجراء صيغة العتق يتحقق العتق الملك والعتق بتقدم ذاتي في الاول
وتأخر كذلك في الثاني اما من باب الهبة المعوضة نظرا الى التسامح في صيغتها او من باب البيع والاكتفاء بصيغته
بمثل ذلك فتدبر فلا حاجة الى التقدير بل ولا يثبت بذلك حكم من الشارع للاحتمال المذكور وعلى اي حال احتمال
الاول مدفوع باحتمال الثاني مع انه لا يصح الاول بنفسه كما عرفت بقي ما هو المراد منها هنا وفي غيره من موارد
اطلاقها في كلام القوم فنقول الظاهر انه في موارد استعمالها في كلام الاصوليين والفقهاء وغيرهم اطلق على
النفس فاذا قيل اشتغال ذمة المكلف بشيء بمقتضى البراءة اليقينية اريد منه ان اشتغال نفس المكلف بان يأتي
بشيء بمقتضى كذا وهكذا في جميع موارده كيف ولا يلائم بها بل ولا يعقل منها حكم اصلا لا وضعيا ولا تكليفيا ولا غيرها
وانما ادرجوها لان باسقاطه يوهم الكلام معنى اخر او يبين منه فانه لو قيل اشتغال المكلف بشيء يفهم منه مباشرته
به مع انه غير مراد منه قطعا فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى الثاني ان نفي الحكم يتصور على صور منها ان ينفيه مطلقا
وهو المسمى باصل النفي وهو يعم كل حكم ومنها ان ينفيه باعتبار عدم الدليل وهو مثله في العموم فيقال عدم الدليل
دليل العدم ويشترط فيه عموم البلوى والفرق بينهما من حيث ان في الثاني تعويلا على عدم المعلول لاجل عدم علته
وفي الاول تعويلا على ان الممكن وان كان طرفاه بالنسبة اليه سواء الا انه يكفي فيه لانعدامه عدم ثبوت علة له فالاول
كاشف للواقع دون الثاني ومنها اصل البراءة وهو باعتبار الاشتغال وعدمه فيما يحتملهما ويكفي فيه عدم الاطلاع
على الدليل او الامارة على الاشتغال بعد الفحص ولا يتوقف على العلم بالعدم لان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط
ومنها استصحاب نفي الحكم ومغايرته بالنسبة الى الكل ظاهرة حيث انه يعتبر فيه الحالة السابقة بخلاف غيره وهو
مع ذلك يرد على كل منها ويقابله واما الثلثة الاخر فيمتاز كل عن الاخر فضلا عما مر بان الاول يعم جميع الاحكام
الشرعية تكليفية ووضعية طلبية وغيرها ظاهرية وواقعية وغيرها باعتبار الصدور والجعل والثاني يختص
بعدم ثبوت دليل له في الواقع ولعله مما يكشف عنه ولذا اشترط فيه عموم البلوى بخلاف غيره كما مر واما الثالث فيختص
بنفي الاشتغال فيما اقتضاه وجريانه في الحرمة والوجوب ظاهر كعدمه في الاباحة واما الندب والكراهة فان قلنا بكونهما
من الاحكام التكليفية فجريانه فيهما ظاهر والا كما هو الاقوى فلا يعمها الا بتعميم في الاشتغال فيجري فيهما كما اجراه البعض

في بعض

في بعض المواضع ولكن الدليل لا يجري فيهما فلا يصح ان يقال لها اصالة النفي ولكل محل يأتي فيه ما يتعلق به الثالث
ان النافي في النظريات هل يحتاج الى الدليل كالمثبت فيه اقوال ثالثها الفرق بين العقلي والشرعي فيفتقر في الاول دون
الثاني والحق الاول لنا عدم الفرق بين النفي والاثبات في الحكم اذا كان المدار على العلم بالواقع وهو المتنازع فيه
هو مدع للعلم والمفروض كونه غير ضروري فالعلم به يتوقف على الحجة ولو كان نفيا لعدم معقولية غيره فالحكم بدونها
تحكم وايضا لولاه لزم ان يكون ضروريا وهو محال والملازمة ظاهرة اذ المفروض نظريته وعدم الحاجة الى الدليل
يستلزم ضروريته على ان طرفي الممكن الى العلة سواء فلا فرق بينهما في الحاجة الى الدليل مع انه لو لم يحتج النفي الى
حجة لم يحتج الاثبات اليها لامكان التعبير عنه بالنفي كحدوث العالم وقدمه لم يحتج الى دليل اذ يمكن ان يعبر عن
الاول بنفي القدم وعن الثاني بنفي الحدوث وفيه نظر فان المتنازع فيه هو النفي والاثبات الواقعيين لا ما
يختلف بهما التعبير هذا كله اذا لم يكن المقصود نفي العلم والا فلا حاجة اليها لعدم معقوليتها لعدم ادعاء العلم بشيء
ولا الظن بل انما يدعي الجهل والجاهل لا يطالب بالدليل والظاهر انه غير متنازع فيه بل ادعى الشيرازي الا
تفاق عليه وهذا محل اصل البراءة ولهذا لا ينفي الصدور في الواقع بل ينفي شاغل الذمة وبه يفترق عدم الدليل
دليل العدم اذ نفي الدليل في الواقع ينفي الحكم مط وللثاني انه لا دليل على منكر الدين لانه ناف ولا على من انكر
نبوة من لم يقم على دعواه دليل ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال وان الدليل على النفي
متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة والجواب عن منكر الدين كونه تعبديا فلا كلام فيه كمدعي الاسلام مع
انه غير متعذر واقامة الدليل عليها لاحتمال الاداء او الابراء وعدم المطالبة ليس لكونه نافيا فلا يرتبط بالمدعى
مع انه يمكن ان يقال طولب منه اقصى ما يمكن وهو اليمين لافادته الظن غالبا كاليد ولولاه لم يطالب المدعي
به فان البينة كاليمين في عدم افادتها الظن احيانا لاحتمالها الزور وعن منكر النبوة انه ان اراد نفي العلم بها
فليس بناف في الواقع وان اراد نفيه فيه فعدم الحاجة الى الدليل ممنوع ومنه بان الجواب عن منكر وجوب صلوة
سادسة او صوم شوال على ان نفيهما ضروري كسابقه اذ من لوازمها الضرورية المعجزة فليس مما نحن فيه
ومن تعذر الدليل على النفي بالمنع فانه يقبله كما يشهد به الوجدان وبه مدار رحى علماء الزمان وان امكن عروض
شيء بنافيه لكنه غير مناف وعما مر يتبين بطلان الفرق بين العقلي والشرعي ولم نقف له على شيء وما للنفي
في الشرع الادلة الشرعية باسرها حتى القياس على القول بان العلة تخصص مع سلامتها عن المعارض او الجمع
على ان فيه يكفي نفي العلم او الظن الخاص او المطلق الرابع ذكر بعضهم ما ملخصه ان الاصل يطلق في مصطلحهم
على معان كثيرة مرجعها الى الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها الاول استصحاب
البراءة السابقة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا
يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او
الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل انه لا تكليف الا بعد البيان ووصوله الينا بعد الفحص
والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل لزوم التكليف بما لا يطاق الثالث ان الراجح عند العقل
براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا لكل واحد من

الاولين اصالة البراءة واصالة البراءة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي وحال العقل والثاني
هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما على حدة مشكل
ثم هو نوع خاص منه وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها
ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة
من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد المكلفين فلا يصير من الادلة الشرعية
فلا يثبت بها حكما شرعيا فلا ينسب عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع نعم يمكن ان يقال اثبات الحكم
من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين
ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه
نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان جعل اصل البراءة قابلا لثلثة من
معاني الاصول ثم جعل الاول منها استصحاب البراءة ثم اختصاص التمسك به في مقابل دعوى الوجوب
او الحرمة ثم النسبة الى الاصوليين انهم جعلوا هذا اصلا براسه وهو ما يسمونه استصحاب حال العقل والنفي
واصل البراءة اصلا اخر لا يصح بوجه بل فيه وجوه من المناقشات منها ان استصحاب اصل البراءة ليس استصحاب
حال العقل بل قسم منه كما لا يصح جعل اصل البراءة منها لاختلافهما بانفسهما حيث ان الحالة السابقة غير
معتبرة في اصل البراءة فان المدار فيه على عدم الظفر بالدليل فاذا لم نظفر به نقول الاصل براءة الذمة من دون
حاجة الى ملاحظة الحالة السابقة بخلافهما كما ان اصل البراءة مقابل لهما عند القوم عنوانا ودليلا وان اختلط
على غير واحد منهم فلا يصح الحكم بكون اصل البراءة واحدا منهما مع استدراك عدم موافقته لكلام الاصوليين
بل عدم صحته بنفسه كما عرفت الثاني ان الاسناد الى الاصوليين بانهم جعلوا القاعدة المذكورة هي الاصل
المتفق عليه وهو عدم الدليل دليل العدم لا يكون بينا ولا مبينا بل لا يصح اذ الظاهر من القضايا كون وعاء
موضوعاتها ومحمولاتها الواقع الا اذا ثبت خلافه بقرينة فقولهم عدم الدليل ظاهر في ارادة الواقع منه وعليه
يكشف عن عدم الحكم في الواقع وبه التصريح في كلماتهم ولذا قال في المعتبر وهذا يصح فيما علم انه لو كان هناك
دليل لظفر به واستجوده اخر والمستفاد من القاعدة المذكورة ان عدم البيان وعدم وصوله الينا ينفي التكليف
وهو توجه الخطاب الى المكلف وظاهر ان غاية ما يلزم منه عدم التكليف في الظاهر بمعنى عدم تعلقه الينا لا
عدم وجود الدليل والحكم في الواقع فالثاني هو البراءة الاصلية والاول الاصل المتفق عليه ومن العجب انه
نفسه جعل في ذيل كلامه اصل البراءة مختلفا فيه فلا يصح قوله فجعل اصل البراءة قسما على حدة مشكل ثم هو
نوع خاص من هذا الاصل فاصل البراءة ناف لتعلق التكليف وعدم الدليل دليل العدم ناف لصدور الحكم في
الواقع ووجوده فيه الثالث جزمه برجوع اصل البراءة الى واحد من الثلثة وعده منها الراجح من معاني الاصل
اعم من المتيقن والمظنون مما لا ينبغي اذ مقتضى صدر كلامه الجزم وذيل كلامه الشك مع ان الظاهر عدم ثبوتها لا
صطلاح في مثله نعم يمكن ان يعتبر الرجحان باعتبار الواقع فلا يحتاج الى التعميم فيدخل نظرا الى حصول الظن بالعدم
في الواقع غالبا بعد الفحص فالتسمية باعتبار الغالب الخامس ان من شرط حجية هذا الاصل عدم وصول دليل

يمكن

يمكن اثبات التكليف به وهو يتوقف على الفحص من طرق الادلة واستيفائها حتى ينكشف العدم ولو قيل
هذا لا يتم الا فيما يعم به البلوى اذ كل الاحكام بلغ من الله سبحانه الى رسوله ومنه الى اوصيائه ولكنهم لم يتمكنوا
من اظهار على ما هو عليه للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم قلنا نعم فقط فان مدار الحجية على عدم البلوغ
لا على عدم الصدور والوجود ولا يستلزم حجيته عدم الوجود فان من شرائط التكليف بلوغ البيان اليه و
اطلاعه به لا مجرد وجوده فلا ينافي وجوده اذا لم يبلغ الى المكلف على ان بلوغ كل الاحكام من الله سبحانه لا يستلزم
وجود ادلة خاصة عليه فيمكن ان يكون ما لا نص فيه مما ابقاه تحت العمومات فلا ينافي في ذلك ان النبي ص اودع
كلما جاء به عند عترته الطاهرة مما يحتاج الناس اليه الى القيمة ولم يخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش بل الظاهر كثيرا
عدم صدور حكم مخالف للاصول فيه بل ربما يصير معلوما وان لم يكن مما يعم به البلوى فان كثرة شفقة الائمة
واهتمامهم في التبليغ حتى فيما اتفق العامة على خلافه وما اشتهر بينهم بل ما ينافي بقاءهم من جواز المتعة وعدم
جواز المسح على الخفين كانحصار الولاية في ارباب العصمة وانحصار الحجة في الاثني عشر الى غير ذلك مما به
يمتاز الخاصة من العامة ربما يورث الظن بالعدم ولا سيما فيما لا ينافي التقية فانها فتنة اوجبت اخفاء بعض
الاحكام وليس في غيرها ما فيه مصلحة لعدم تبليغ الاحكام عادة فيجوز التمسك باصل البراءة وان لم يتم الاجماع
الدلالة عليه شرعا وانحصار الادلة على ما في ايدينا وانه لو كان الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل
لانه لولاه لزم التكليف بما لا يطاق لثبوتها بتمامه ولكن لا ينفي الا توجه الخطاب لا نفيه في الواقع اذا عرفت ما
مهدناه فاعلم ان اصل البراءة راجع الى القاعدة او غيرها كما مر ومحله ما لم يبلغ الينا ما يثبت به التكليف فيقال
الاصل براءة الذمة منه فهو في الحقيقة ناف لتعلقه حتى ياتي البيان ولا يثبت به حكم شرعي فادراجه في الادلة
بالاستطراد واختلفوا في حجيته على اقوال قد سبقت في مسئلة الاحتياط الا ان المشهور حجيتها وهو المعتمد لنا
بعد ما مر من الكتاب والسنة والاجماع المنقول من الصدوق والمحقق في اصل الاباحة وعدم لزوم الاحتياط اذ
ما دل عليهما يدل على خلو الذمة عن الشاغل ان التكليف بدون البيان قبيح عقلا وشرعا بل تكليف بما لا يطاق
فنفي بالشرع اتفاقا وبالعقل ايضا عندنا فضلا عن السيرة القاطعة من صادع الشرع فانه لو كان الامر على خلافه
لزم منع الخلق عن كل شيء الا ان يسالوا عنه او بينوه لهم ولو بلغ الينا بالتواتر لتوفر الدواعي عليه مع انه لم
يبلغ الينا بالاحاد بل المعلوم من سيرتهم خلافه بل الضرورة واقعة عليه وعن العسر والحرج المنفيين شرعا
لولاها ومنافاة خلافها لكون الملة سمحة سهلة والنصوص الكثيرة كصحيح حريز عن الصادق ع قال قال رسول
الله ص رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وموثق داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه قال ما حجب
الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وصحيح ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين سالته ع عمن لم يعرف شيئا
هل عليه شيء قال لا وقوي السكوني عنه ع فقال في حديث قيل له يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي
فقال هم في سعة حتى يعلموا وخبر حفص بن غياث القاضي عنه ع قال من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وصحيح جميل بن دراج عن
ابن الطيار عنه قال ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم وخبر حمزة بن الطيار عنه عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى
على ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى فامر

امرهم بالصلوة والصيام الحديث وخبر عبد الاعلى بن اعين عنه ع قال قلت له اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها قال وسألته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ونحوه مما دل على معذورية الجاهل كقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وعلى البراءة عن التكليف بل التخيير في تعارض النصين هذا ولما ع اصالة الاباحة وعدم لزوم الاحتياط من نقل الاجماع وعدم الخلاف وعدم الاحتياج له كفاية عن الاعادة كما ان غيرها غني عن بيان الفساد لكونه مكابرة او كالمكابرة بقي الكلام في شروطه وهي على ما ذكره التوني امور بل جعل تلك شروطا له وللاصالة العدم واصالة عدم تقدم الحادث بل جميع اقسام الاصل بمعنى النفي والعدم اولها عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى كما اذا علم بنجاسة احد الانائين بعينه مثلا واشتبه بالاخر فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب من احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الاخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء وهذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه الا اذا كان شاغلا للذمة كان يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ملاقي ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعمل ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل ظهره فيجب اعادة غسل ملاقي ذلك الماء في ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل فيلزم اثبات حكم من غير دليل اجماعا وهو باطل اجماعا وفيه نظر فان الاصل بمعنى النفي غير معقول ان يستلزم الاثبات من حيث هو اذ مقتضاه بالفرض النفي ولا دلالة له على الاثبات اصلا فلا يدل عليه بوجه فلا يصح استلزامه اياه بوجه وما ترى فيما اذا شك في اشتغال ذمته بدين ينافي استطاعة الحج ونفاه بالاصل ولما برأ ذمته منه لولاه فاذا لم يؤده استطاع فيجب عليه الحج فاستلزم النفي الاثبات انما يثاتي لاثبات فيه وفي غيره مما ذكره بدليل اخر لا بالاصل كعموم ما دل على وجوب الحج او نجاسة ما تنجس اليه غير ذلك مع ان الاستناد بالاصل فيما ذكره من الانائين مثلا لا يصح اذ عدم وجوب الاجتناب من احدهما بعينه تعارض بمثله في الاخر فيسقطان وعدم حجية يستند اليه مع ان في الاحتمال كفاية ولا يختلف الحكم في ان يراد بالاصل اصل البراءة او الاستصحاب لا ان تعليله لا يأتي في الثاني اذ المناط في حجيته ليس على قبح تكليف الغافل كما هو ظاهر وهكذا الكلام في نظائره واما التمسك باصالة عدم بلوغ الماء كرا فليس من التمسك باصل النفي والعدم بل من التمسك بالاستصحاب وهو ليس من الاصول النافية بل مقتضاه بقاء ما كان على ما كان فيكون تابعا لاصله واعم يجري في الوجود والعدم فيمكن التمسك به في اثبات الاحكام الثبوتية كما هو من الواضحات وان كان بقاء النفي من حيث هو لا يستلزم اثباتا وعلى اي حال يصح التمسك باصالة عدم الكرية

او بعد ذلك بان [illegible] الاصل العدم [illegible] فليطهر

ويجب

ويجب الاجتناب عما لاقاه وان عارضه استصحاب طهارة الماء والملاقي لتقديم استصحاب الموضوعي على استصحاب الحكمي كما مر ولو سلم كان للتعارض لا لما ذكره وليس فيه كلام اذ شرط حجية كل دليل عدم وجود المعارض ومنه يتضح ما في قوله فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ملاقي ذلك الماء في ذلك الاستعمال لان وجوب الاجتناب واعادة غسل الملاقي مستند الى ما دل على نجاسة الماء القليل والا فالاصل بما هو اصل لا يثبت النجاسة ومما مر يبين فساد ما قيل لو تم ملازمة عقلية بين النفي والاثبات فلا منافاة في الحجية لاستناد الاثبات الى الدليل لفرض ثبوت الملازمة واستناد النفي الى الحجة لان غاية ما يتصور استناد الاثبات الى بطلان تكليف الغافل بواسطة اذ المفروض انحصار المستند في النفي وهو مما لا يصح هذا كله على التقدير الثاني واما على الاول فيلزم وجوب الوضوء والغسل ونحوهما على تقدير الانحصار فلا يختلف الحكم في المثالين فان صح فيهما والا فلا كيف ولا ينحصر الحكم فيما ذكره كما ربما يشعر به كلامه على ان وجوب الاستعمال والاجتناب لا يثبتان باصل العدم بل لما حصل موضوع الحكم بالاصل المذكور جرى عليه احكامه جميعا فالاصل يفيد تشخيص الموضوع ومنها الحكمان وهو مطرد في جميع الموارد بل عدمه غير معقول اذ ذلك من لوازم ثبوت الملزوم فانه مستلزم لثبوت لوازمه ولا ينفك اللوازم من الملزومات ثم ان كل ذا على تقدير ظهور كلامه في ان الماء كان قليلا ثم شك في كريته والا يكون الحكم في الثاني كالاول فيجوز استعمال الماء او على التقديرين بلا فرق وما سمعت تعرف ما في قوله وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث الى اخره واما تعليل الاشتراط بان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل فلو ثبت حكم شرعي به لزم اثبات الحكم من غير دليل فيرد عليه ان ذلك لا يتم في مثل عدم الدليل دليل العدم اذا افاد العلم بالواقع نظرا الى عموم البلوى ولا في الاستصحاب فان دليله ليس ما ذكره بل الاخبار وغيرها مما مر فلا يجري التعليل فيه ثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم او من بحكمه مثلا اذا فتح انسان قفص الطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فضلت ونحو ذلك فانه لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصور في قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مال الغير اذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه الصور لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة البراءة والحال هذه غير معلوم ويرد عليه ان اشتراطه ان لا يتضرر به ما يستند الى المباشر والسبب القريب والبعيد ومن الاخير دلالة السارق على السرقة منزله او فتح الباب حتى سرق المتاع واجارة احد بطهارة ماء او كونه كرا فاعتمد عليه واستعمله في مواضع كثيرة فانكشف الخلاف وتضرر به وكذا اخبار احد بكون شخص معتمدا فباع ما له منه فذهب ولم يرجع فيلزم عدم صحة جريان الاصل في شيء منها مع انه يصح قطعا ووفاقا لعدم صدق الاتلاف والاضرار بالنسبة اليهم وفي الاولين مع صدق الاضرار وان لم يصح الا ان الاشتراط با

اوليها

ثانيها

الى خصوصها لا وجه له اذ المأخذ فى صحة الاشتراط ان تم باعتبار معارضة الدليل لا باعتبار الخصوصية
مع انه لا يتم اذ وجود الدليل مانع فلا يصح عدعدمه شرطا اصطلاحا وهو ظاهر وبالجملة عموم ما دل على نفى الضرر
انما ينافى الاصل ولا يعارض الاصل الدليل لان الاصول جميعها متوقفة على عدم ثبوت خلاف مقتضاها بالدليل
حتى الاستصحاب اذ مفاد النصوص وهى العمدة فى اثباته ان اليقين لا ينقض الا بيقين والدليل المنتهى حجيته الى
اليقين فينتقض به فلذا لا يعارض الاصول الادلة فلا خصوصية للضرر فى ذلك ومع ذلك وجود الدليل مانع
من العمل فلا يستحسن عد نفيه شرطا هذا ولا يلائم تعليل الحكم بالاحتمال فان احتمال الاندراج لا يرفع اثر الاصل
اذ ورد الاصل انما يكون بالدليل والدليل حجة فما هو ظاهر فيه لا محتمل فاحتمال اندراج الشئ فى الدليل لا يجدى
فان الاعتبار كما عرفت بظهور الشمول والاندراج وايضا جميع ما ذكر بالنسبة الى ما فى الحاصل فان المدعى
اشتراط عدم التضرر وهو الحاصل من الحاصل اذ مقتضاه اشتراط فقدان النص فلا يعارض الاصل النص في
لذا لا يصح تضرر الغير لعموم لا ضرر ولا ضرار مثلا لكن المثال غير منطبق عليه لاحتمال عدم الاندراج فى عموم الضرر
على ان فى دلالة نفى الضرر على الضمان اشكالا لاحتمال ان يكون الجبران العقوبة فى الاخرة والتعزير فى الدنيا
وثبوت الضمان فى موارد الاجماع او بغيره كالاتلاف لا يستلزم دلالته عليه لان الجبران يحمل على الاشياء فقط
الجزئية وان بقى على ظاهره بناء على ان التأويل مشروط بالصارف وليس اذ نفى الضرر فى الشريعة ليس كنفيها
لعدم ثبوته شرعا كالعسر والحرج واما توهم كون التكاليف كلا او جلا او قلا ضررا فمن عجيب الامر اذ الجميع منافع
راجحة بما لا يمكن ضبط وجه ولكن لا يبعد ان يقال المفاد على التقدير متحد لظهور مثله فى نفى الجواز كامثاله
والحاصل ان الظاهر منه ان عدم جريان الاصل بالنسبة الى الجبران ودفع الضرر بدفع قيمة المتلف فلا يصح براءة
الذمة عن المتلف وضمانه بعد الضرر بالاصل وهو مما يوقف تماما على دلالة نفى الضرر على الضمان وفهم ذلك
من لا ضرر ولا ضرار مشكل بل غير ثابت كيف ولو منع احد احدا بان لا ينبغى ان لا ندخل فلانا الى بيتك او لا
تحسن اليه او نحوه بطهارة شئ او كونه نافعا فى مرضنا الى غير ذلك فانتهى الى ضرر او دل احدا الى السرقة من بيت
او نحوه فهل يصح ان يضمنه فى شئ منها وامثالها واما بالنسبة الى التلف وان صح تعلق الضمان الا انه يتوقف
على صدقه وهو فى الاول كانه ظاهر وفى الثانى مع اطلاق الموت حتى لو مات بمرض لا مدخلية للحبس فيه
مشكل نعم لو صار الحبس سببا كما لو مات بالحبس جوعا مثلا فغير بعيد بل ظاهر وكذا الثالث فهى ظاهر نحوها
فيه ولكن لتحقيقه محل اخر ومع ذلك احتمال الاندراج لا يوجب التوقف ولا الصلح بل يجرى فيه الاصل ونفى
الضرر محمول على حقيقته بمعنى انه منفى شرعا ولا يجوز عند الشارع وهو غير مناف لوقوعه بدون اذن الشارع
وما ذكر من ان المراد نفى الضرر من غير جبران يلزمه ثبوته بالجبران شرعا مع انه منفى مطلقا اذ لم يجز شرعا ضرر مع الجبران
وان ثبت بالاضرار الجبران فان ثبوت الجبران لا يقتضى ثبوت الاضرار وما ذكر من الحاصل ليس حاصلا لما سبق منه
كما هو ظاهر كيف وفى سابق الكلام جعل دخوله فى النص محتملا وهنا جعله مقطوعا به وما ذكر من عدم الظن
بان الواقعة غير منصوصة لا يضر اذ كان بعد الفحص بمعنى ان يحتمل كونه منصوصا فى الواقع والا فلا يصح التمسك
بشئ من الادلة ولو كان غير الاصلح اذا احتمل فيها خلاف الاصل وفقدان النص هنا غير ما ذكر مع وضوحه

كلام

فلا كلام ويتعلق حكم ما بالقطع ولو بمجرد العقوبة لا يصير منشأ له بشئ مما ذكره مع ان لزوم تحصيل البراءة ورفع الخطاء
وقد فرض عدمه والاحتمال الغير مجد هذا والقطع بما ذكره مع اعترافه باحتمال الاندراج عجيب وبالجملة جميع
موارد غير المنصوص يحتمل امورا والكل يندفع بالاصل الا اذا انحصر الامر بين اشياء لا يخرج منها فاذن قدر
المتيقن منه يثبت ولو ترديدا وهنا يحتمل ثبوت العقوبة خاصة فلا يلزم ثبوت الضمان وان ثبت به ذلك التعزير
على الحكام فالمحصل فيما ذكره لم يثبت فالضمان منفى بما ذكرنا الا ان يثبت بدليل اخر بقى الكلام فى امور منها سنده
وقد ادعى فخر الاسلام متواترا ولا اقل من كونه من مقبولات المسلمين مع وروده فى الموثق وتعدد سنده فيكون حجة
ولو من باب التثبت ومنها ان الضرر عرفا اسم للضر وهو المصدر ويريد ثلة من اللغويين كالجوهرى والفيومى
فهو الحاصل بالمصدر ويعم الاعيان والمنافع وما يتعلق بنفسه وبغيره والضر ضد النفع فهو فى الاموال تلف
شئ بلا منفعة وعوض يقابله يجلب نفع او عوض لم يكن ضررا ولا ضرارا ومنهما يعم الدينى والدنيوى فليس فى شئ من
الحقوق الشرعية من الخمس والزكوة والقتال فى سبيل الله وغيرها ضرر ولا ضرار وكذا منع الحرمان الاكتساب واصلاح
القناة البائرة فانهما منع من تحصيل النفع لا ضرر ولا ضرار واما الاضرار والضرار فلهما مصدر من باب افعال
والمقصود منه المعنى الحدثى مطلقا وبالضرر نفى الفعل والحدث واما الضرار فهو اما فى مصدر المجرد والمفاعلة
والتفعيل الا ان الثانى اشيع بل نفى بعض الائمة سماع الثالث وللاول من المتين صورة وهو واحد منها ومع ذلك
ليس هو مما شاع فى هذه المادة فيتعين حمله على الثانى فالمقصود منه اما نفى مجازاة الضرر بادخال الضرر على
المضار وهو المتبادر منه عرفا والمفهوم ان يضره من غير ان ينتفع به وهو المتبادر وليس الا او نفع الضرر من الطرفين
وفيه منع فالاول اقرب واما كونهما بمعنى فخلاف الظاهر جدا ومنها مدلوله وفيه وجوه حمل النفى على النهى وبقاؤه
على النفى وعليه يحتمل رجوع النفى الى الماهية والى الوصف كالمجوز وجزها او وسطها لابقاء اللفظ على ظاهره و
حمله على الحقيقة بخلاف الاولين فان اولهما مجاز والثانى يرجع اليه ايضا فان المدلول نفى وصف خاص والتقييد
خلاف الظاهر بخلاف الاخر فان المقصود نفى طبيعته من الدين فيلزمه ان كلا من الضرر والاضرار والضرار ليس
من احكام الدين فلا يكون من الدين والحكم اعم من التكليفى باقسامه والوضعى كذلك فلا دلالة فيه على الضمان
ولا على الجبران ولا على ثبوت خيار الغبن ولا على الغرامة على الغاصب الى غير ذلك ثم مما ينبغى ان يلاحظ انه
لو تضرر الجار بتصرف المالك فى ماله كما لو حفر بئرا فى ملكه يتضرر به الجار فاما ان يتضرر به المالك او لا ثم
الضرر فى الجار اما اكثر او اقل او مساو فعلى هذا هل يقدم فيهما رعاية المالك او الجار او التفصيل الظاهر الاول
لعموم الناس مسلطون على اموالهم مع تأيده بالعمل هذا كله اذا لم يكن قصده مجرد الاضرار فانه على هذا يقدم
حق الجار لعدم التعارض ثالثها ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو
وقع الاختلاف فى صلوة هل هى ركعتان او اكثر او اقل فى نفى الزائد وعلى هذا القياس بل كل نص فيه بين فيه اجزاء ذلك
المركب كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفى ذلك المختلف فيه منصوصا لا معلوما بالاصل كما لا يخفى
ويرد عليه ان ثبوت دليل الشئ لا ينافى ثبوت دليل اخر بل ادلة اخر له ومع ذلك لو صح لم يختص بجزء العبادة بل يعم
كل ما ثبت بالنص فان النفى هناك منصوص لا معلوم بالاصل وايضا لا يستلزم ما ذكره من التعليل مدعاه فان

انما يتوقف على وجود بعض بين فيه الاجزاء في كل عبادة وليس ذلك بمتحقق فلا يثبت بها الكلية فلا يصح
قوله فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصا مثلا ليس في الصلوة ما يدل على جميع اجزائها وما ورد فيها كلها مجمل
حماد لا يدل على خصوص الاجزاء بل يعم الشرط والجزء والواجب والمندوب فلا يعلم منه خصوص الاجزاء فلا يتم فيه
المدعى واما الاشكال في صحة جريان الاصل في اجزاء الماهيات التوقيفية شرعية كانت او لغوية عبادة
كانت او غيرها وقد سبق منا ان الحق عدم الجريان وابطلنا القول بصحته ومثله جريان الاصل في العبادة شطرا
وشرطا على القول بكونها اسما للصحيح منها وقد سبق منا الكلام فيه تنبيهات الاول هذا الاصل لا يعارض
دليلا لا خاصا ولا عاما بل ولا استصحابا بل حجيته تعليقية اذ مدار دليله من العقل والنقل على عدم ثبوت
التكليف الا بالبيان فاذا ورد ما يكفي في البيان لا حجية له نعم ربما يصير الخبر شاذا فيقدم الاصل عليه وهذا
راجع الى عدم شرط حجية الخبر لا الى تعارضهما فلا تغفل الثاني يكفي لعدم الدليل على التكليف الظن بالعدم لما
في بحث العام والخاص في كفاية الفحص بها عن عدم المخصص بل الظن بعدم الوصول ولو كان الصدور مشكوكا
لذلك الثالث يستحب الاحتياط فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه النصان تحرزا عن الشبهة ولا ينافيه ما تقدم
فان المقصود منها ان الاصل نفي اشتغال الذمة عن التكليف الا ما ثبت فلا ضير مع ان الاستحباب ليس تكليفا
الرابع ان ترددات الاصحاب لا ينافي ما مر فان المقصود منها العجز عن الاجتهاد واظهار تعارض الادلة وتكافؤها
واما بحسب العمل فلا اشكال على الاصول اشارة عدم الدليل دليل العدم وهو الاصل المتفق عليه المعروف
بين الاصوليين كما قاله بعض الاواخر وهو المفهوم من المعارج حيث عده من الدلائل المقبولة ولم يذكر فيه خلافا
وفي النهاية كالمنية والمحصول هذه طريقة عول عليها بعض الفقهاء الا ان في الاول عبر عنه بالاستدلال
بعدم الوجدان على عدم الوجود وبينهما فرق وفي الذكرى لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب و
هو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة وفي المعتبر عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما
يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة و
عد التوني في كلامه في غاية الجودة قال فيما يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى
المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا بهما مع استحالته عندنا لما عرفت فلا نعيد والحق ان يقال عدم
الدليل اذا افاد العلم بالعدم لا اشكال في حجيته وحصوله فيما يعم به البلوى ظاهر امكانه ومرجعه ليس الى اصل
البراءة لكشفه عن الواقع بخلافه فان غاية ما يقتضيه عدم اشتغال الذمة بالتكليف وعدم تعلقه به و
هو لم اذ لا يفيد نفي الحكم في الواقع بخلافه فان غاية ما يقتضيه عدم اشتغال الذمة بالتكليف وعدم تعلقه
به وهو اعم اذ لا يفيد نفي الحكم في الواقع ومع ذلك هو مختص بالتكليف دونه فانه يعم الاحكام باسرها وضعيا
وتكليفيا نفيها وغيرها كما هو ظاهر وبذلك يمتاز عن اصل البراءة مطلقا فبان المؤاخذة عن التوني في قوله وان ما
ان الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي وباصالة البراءة على عدم تعلق التكليف وان كان هناك
حكم في نفس الامر فلذا عدا قسمين وان امكن توجيهه واما اذا افاد الظن فيفيد نفي الحكم في الظاهر كاصل البراءة وان
كان اعم منه وباقي واما الكلام في المقدمتين فقد سبق منا فيه ط التوضيح ان كان في الحكم الواقعي فحق ولا يلزم منه

نفي

نفي الحجية وان كان بحسب الظاهر فباطل لما مر في اصل البراءة وفي التهذيب بين نفيا حجيته وورد الاستلزام بان
عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العلم لعدم اولوية احدها في
الحكم في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما وموجودا
في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وفيه منع الملازمة اذ عدم وجود العلة يكفي في عدم وجود
الممكن بخلاف وجوده فانه يحتاج الى مثبت على ان ارادة شيء من غير وصول ما يفهم منه ذلك غير معقول من الحكيم
بخلاف الاكتفاء في عدم الارادة بعدم البيان وهذا ديدن الشارع وطريقته في امر الدين كما هو المعلوم بالا
ستقراء مع انه لو صحت لزم اثبات تكاليف واحكام غير متناهية وثبوت وصايات كذلك والتكليف بما لا يطاق
وبدون البيان والقبح على الله سبحانه بترك اللطف وبطلان الكل كظهور الملازمة بخلاف عدم وجود العلة فضلا عن
انه يكشف عن العدم فيما يعم به البلوى عن العلم وفي غيره عن الظن مع عدم امكان العلم فيه فيكون حجة في مثله قطعا
ولا استصحاب الحالة السابقة وقال التوني والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الا وله مدرك شرعي من بركات
ائمة الهدى ع ولا اقل من انه داخل فيما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وفي اخبار التوقف وغير ذلك مما مر فلا تغفل ويرد عليه انه ان كان ما ذكره يكفي في المدرك للنفي فيكون مدركا
لهذا الاصل كاصل البراءة والاباحة ومع ذلك لو كفى لكفت عمومات الكتاب بالفحوى فيكفي الكل فلا اختصاص بها
وان اختص بعض ما استند به بنا ومع جميع ذلك انما الكلام في ان مجرد العدم هل يكفي اولا وجميع ما مر هنا ما ذكره
يدل عليه واما اخبار التوقف فمع عدم مدخليتها لما نحن بصدده مردود او ماول ومن فروعه عدم وجوب الصلوة
على النبي ص عند ذكره وعدم الوجوب والحرمة وعدم الشرطية والسببية والمانعية فيما لم يوجد دليل عليها من بدا ية
الفقه الى نهايته ومن هذا الاصل الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر اذا اختلفوا فيهما وهم على قولين فمن قال
بالاول المحقق في المعتبر والمعارج والعلامة في احد قوليه والشهيد والفخري والبيضاوي ومن قال بالثاني العلامة
في تهذيبه وتلميذه في المنية كما عن قوم لنا على نفي الاكثر عدم الدليل وتقدم حجيته مطلقا وعلى ثبوت الاقل الدليل
فرضا وهو الاتفاق عليه ولا يرجع النفي فيه الى اصل البراءة كما زعمه الشهيد لكونه اعم كما انه ليس قسما من اقسامه
كما زعمه التوني لذلك وهو ظاهر اخر حيث جعله نوعا منه بل لو حكم بعكس ذلك فله وجه ولا من استصحاب حال
العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما في المعتبر لما مر هنا وسابقا بل الحق انه قسم عليحدة فان المناط هنا عدم
الدليل وفي اصل البراءة على عدم الاشتغال وهو مقتضى العقل والنقل وان استلزم احدهما الاخر في الجملة ولا
يلاحظ فيه الحالة السابقة وانما هو قسم من عدم الدليل فصح الاستناد به اذا اختلف في عين الدية بين نصف
فيهما وربعها اذ الثاني يثبت بالاجماع وينتفي الزائد لعدم الدليل عليه وقال التوني لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق
اجماع شرعي او دليل اخر على ثبوت الاقل والا فشغل الذمة معلوم فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمة ولا يعلم بالاقل ويرد
عليه ان الاشتغال المثبت اما المطلق او الاكثر او الاقل لا وجه للاولين لفرض عدم الظفر بدليل سوى الاجماع و
هو ليس في الاكثر لعدم الاتفاق عليه كما هو ظاهر ولا في المطلق لذلك وانما هو في الاخير فيدفع غيره بعدم الدليل
كما هو المفروض هذا كله اذا لم يستلزم ترك الزيادة الشك في الامتثال بالاقل ومنه ما لو كان لمتعلق الحكم اسم

وشك فى اعتبار شئ فيه بعد صدق الاسم كالسورة وجلسة الاستراحة فى الصلوة والا كما لو كان التردد
فى زيادة جزء وعدمها فى مثل الصلوة المامور بها مما له اسم وشك فى صدقه على الاقل او كان متعلق الحكم
مجملا فلا يجرى فيهما ما مر لثبوت الاشتغال فيلزم تحصيل البراءة منه ولا يجرى فيهما الاصل وعلم الكلام
فيهما ومنه ما لو اتفقوا على الاشتغال بالارش فى عين الدابة ثم اختلفوا فى مقدارها بين النصف والربع بخلاف
ما سبق ولو شك فيه فى ان المقام هل من الشك فى التكليف والمكلف به دفع الزائد بالاصل ايضا لرجوعه الى
الشك فى التكليف حقيقة ومن فروع الاصل الشك بالاشتغال بدين يحتمل الاقل والاكثر او قضاء عبادة
كذلك الا اذا ترتب نفى الزائد على وقوع الفعل سابقا فان البناء على الاكثر ما لم يدخل الشك بعد خروج
الوقت ومال وغصب عينا قيمتها فتلف فيتردد بين اعلى القيم من حين الغصب الى حين الرد او التلف والقيمة
يوم التلف ويوم الغصب هذا ولم يتعين الاول بعموم لا ضرر ولا ضرار فانه على هذا يخرج عن الموضوع ومثله
ما لو استاجر دابة فتعدى بها فتلفت فيتردد بين اعلى القيم من حين العدوان الى حين التلف وقيمة يوم التلف
يوم التفريط ومثله المثلى مع فقدان المثل وعدد الجمعة والغسل من الولوغ ومن جميع ما مر يتبين الحكم اذا تردد الخلاف
بين الاخف والاثقل وكانا لا ضجر الاثقل كالثلث والنصف واما اذا لم يكن كذلك فليس من هذا الاصل
والحكم فيه التخيير الا ان للاصوليين فيه قولين فللمقدم الاخف قوله سبحانه يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم فى الدين من حرج
ولا ضرر ولا ضرار وبعثت بالحنيفية السهلة السمحة وانه سبحانه غنى والعبد فقير والكل مردود اما الاول فلعدم
اليسر رضا اذ الاثقلية اعم واما الثانى فلعدم الحرج ولولاه لورد الاثقل به واما الثالث فلان التكاليف طرا الطف
فلا ضرر بل فيها جلب المنفعة ومنه يتبين الجواب عن الاخير واما مجرد الاثقلية فلا ينافى مما اذ الحنيفية ونظائرها
اضافية بالنسبة الى سائر الاديان فلا ينافيها فالاثقل بالنسبة الى ما فوقه من السهلة السمحة الحنيفية وللقول
الاخر وهو الاخذ بالاثقل الاحتياط وقوله الحق ثقيل مر والباطل خفيف وبى والجواب عن الاول قد سبق و
ضعف الثانى يغنى عن الجواب مع ان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها ومما مر يتضح الحكم اذا تردد الخلاف بين
المطلق والمقيد او اتفقوا على وجوب شئ واختلفوا فى تقييده فان الثانى يتعين مط اذ التكليف يقينى ومجمل
والشك فى المكلف به فيتعين تحصيل البراءة عنه ولا ينافى الا بالمقيد ويتبين مما مر حال الكل ومثله ما لو اتفقوا
على امر واختلفوا فى اشتراطه بشرط ولو اتفقوا على حرمة شئ واختلفوا فى تقييده بقيد او اشتراطه بشرط تعين
تحصيل البراءة وهو لا يحصل الا بالاطلاق فالحجة مامر وبما مر يتضح فى الذنب والكراهة فى جميع الصور
اشارة شريعة من قبلنا هل هى حجة فى شرعنا عن قوم نعم ما لم يثبت نسخ ذلك الحكم بعينه وهو اختيار الشهيد الثانى
وعن اخرين انكاره واختاره المحقق والمقدس ولبعض الاواخر انه ان فهم انه سبحانه او نبيه نقل ذلك على
طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مط فنعم والا فلا للاول قوله سبحانه فبهديهم اقتده ثم
اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
والنبيين انا انزلنا التورية فيها هدى ونور ايحكم بها النبيون ورجوعه فى معرفة الرجم فى الزنا الى التورية واورد
على الاول بانه يتضمن الامر بالاقتداء بهديهم كلهم فلا يكون ذلك اشارة الى شرعهم لانه يختلف فيه فيجب صرفه

الى ما اتفقوا عليه وهو دلايل العقايد العقلية دون الفروع الشرعية ويرد عليه بعد ارادة الدلايل العقلية
من هديهم والامر باقتدائه بهم مع استقلال العقل فيها وكونه افضلهم واعقلهم بخلاف ما لو اراد الفروع المنسوخة
فانها تعبديات متوقفة على الوحى مع انه يمكن صرفه الى ما لم ينسخ مط فانه الهدى فيعم الاصول والفروع التى لم
ينسخ بل لا يصح سواه فانه عام خرج ما خرج وبقى الباقى ولا ينافى فى مثله خروج الاكثر لما مر فى محله ولا يلزم من ذلك
الامر بمتابعتهم ليلزم تقديم المفضول على الفاضل اذ هديهم الطاعة الله سبحانه فيلزم عليه ذلك بالفحوى وانما
عدم اقتداء النقد بهم عليه زمانا فلا اشكال ولو سلم ظهوره فيه لتعين صرفه اليه دفعا لذلك وعلى الثانى بان
ملة ابرهيم المراد بها العقليات دون الشرعيات يدل على ذلك قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه
فلو اراد الشرعيات لما جاز نسخ شئ منها وقد نسخ كثير من شرعه فتعين ان يكون المراد بها العقليات ويرد عليه
ان العقليات بالمعنى الذى اراد لا اختصاص لها بابرهيم اذ الكل مشتركون فيها فيكون المقصود منه ما مر ولو
قيل يحتمل ان يكون الاختصاص للتشريف قلنا الامر باتباع الافضل غيره فى العقليات الصرفة لا يخلو عن هتك
حرمة الافضل والاضرار به مع ان الملة هى الشريعة وحملها على ذلك بعيد جدا بخلاف ما لو اريد بها الشريعة التى
لم ينسخ اذ هى مع العقليات تغليبا والاية لا تصير دليلا على ما ذكره فان الحكم بالسفاهة للاعراض عن ملة ابرهيم
مع كون المراد بها العقليات لا يخلو عن حزازة بل منافرة للحكمة اذ هذا التوبيخ لا يناسب لاهل الكتاب فان المعيبة
فيهم عن العقول بخلاف ما لو اضيف الى انبيائهم فانه يوجب قبولهم ولا لاهل الاسلام مع ان العقليات
الاصولية لا يكون ظهورها بحيث يوجب مخالفتها السفاهة بخلاف ما لو اريد منها الشريعة الباقية فانه يناسب
الحكم بالسفه فى المخالفة نظرا الى سبق ابرهيم بالنسبة الى اليهود والنصارى وغيرهم واذعان الكل بنبوته فالاعراض
عنها يوجب الحكم بالسفه فصح ان يقال ان الاية دلت على لزوم اتباع ملته خرج بالاجماع ما نسخ منها فبقى الباقى
مع احتمال ان يراد باتباع ملته اتباع الحق وعلى الثالث انه لا يلزم من وصية نوح ع بشرعنا انه امر به بل يحتمل
ان يكون وصايته به امر منه بقوله عند انتهاء اعقابهم الى زمانه او وصاه بمعنى اطلعه عليه وامره بحفظه
ولو سلمنا ان المراد انه شرع لنا ما شرع لنوح ع لاحتمل ان يكون المراد به من الاستدلال بالمعقول على العقايد
الدينية ولو لم يحتمل ذلك لم يبعد ان يتفق الشرعان ثم لا يكون شرعه حجة علينا من حيث وروده على نبينا ص
بطريق الوحى فلا يكون شريعته شريعة لنا باعتبار وروده عنه ولقائل ان يقول مثل ما مر نظرا الى
ظهور وحدة المشروع من الدين مع ما وصى به وعلى الرابع ان المساواة فى الوحى لا تستلزم المساواة فى الشرع
والحق انه لا يدل على اذ بد من تشبيه الوحى بالوحى بل لا يمكن غيره على انه لولاه لزم اتحاد جميع الشرايع وعلى
الخامس بان ظاهرها يقتضى اشتراك الانبياء جميعا فى الحكم بها وذلك غير مراد لان ابرهيم ونوحا وادريس لم
يحكموا بها لتقدمهم على نزولها فيكون المراد ان الانبياء يحكمون بصحة ورودها عن الله تعالى وان فيها نورا وهدى
ولا يلزم ان يكونوا متعبدين بالعمل بها كما ان كثيرا من ايات القران منسوخة وهى عندنا نور ويرد عليه ان استثناء
من تقدم ظاهر بالعقل فلا يستلزم نفيه ما ذكره بل يحتمل ان يحكم بها من تاخر عنها ان لم يثبت خلافه من الخارج
فلقائل ان يقول مثل ما تقدم وعلى الاخير بانا لا نسلم ان مراجعته التورية لتعرفه بل لم لا يجوز ان يكون ذلك لاقامة

لاقامة الحجة على من انكر نبوته وجوده فى التورية ولهم ان يقولوا اسلمنا الكل لكن يكفينا الاستصحاب وما قيل هو مبنى
على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وصوم ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان
كان الامنع الذاتية ففى ممنوع ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات فى بعض الاشياء
لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل فتعين الجواب بصدره واما ذيله فقد سبق منا الجواب عنه
وللقول الثانى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولو كان متعبدا بشرع غيره لكان ذلك الغير افضل
لانه يكون تابعا لصاحب ذلك الشرع لكن ذلك باطل بالاتفاق ولو كان متعبدا بشرع غيره لوجب عليه البحث
عن ذلك الشرع لكن ذلك باطل لانه لو وجب لفعله ولو فعله لاشتهر ولوجب على الصحابة والتابعين بعده
والمسلمين الى يومنا هذا متابعته على الخوض فيه ونحن نعلم من الدين خلاف ذلك ولو كان متعبدا بشرع من
قبله لكان طريقه الى ذلك اما الوحى والنقل ويلزم من الاول ان يكون شرعا له لا شرعا لغيره ومن الثانى التعويل
على اليهود وهو باطل لانه ليس بمتواتر لما تطرق اليه من القدح المانع من افادة اليقين ونقل الاحاد منهم لا يوجب
لعدم الثقة ويرد على الاول انه نطق بالوحى لا بالهوى وهو ظاهر وعلى الثانى انا لا نقول انه متعبد بشرع
من قبله ليلزم ما ذكره بل نقول ما لم ينسخ حكمه من الاحكام المامور باتباعها لا انه تابع لهم فان شرعنا ناسخ لمجموع
الشرايع السابقة من حيث هو مجموع لا لكل حكم من احكامها للقطع ببقاء كثير منها كاكل الطيبات ونكاح الحلايل
والعبادات الثابتة فى جميع الملل وغير ذلك وعلى الثالث انه يتوقف على عدم التحريف وامكان العلم به فلعله
عدم البحث لذلك بل يمكن ان يقال لا يمكن الاطلاع بالاحاد التى تكون حجة فان المخبر كافر فلا يكون خبره حجة
ولذا وقع الاجماع بل السيرة على عدم الوجوب وعلى الرابع منع الملازمة فان طريقه يمكن ان يكون بالوحى بان
يوحى اليه ان طريق ابرهيم او غيره كذا كما هو ثابت عندنا فلا يلزم منه كونه شرعا له واما القول الثالث
فلا محصل له فانه ان نقل على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مط فلا يحتمل الخلاف نبوت
حسنه ودوامه وكونه ممدوحا لنا فهو قول بالعدم مط لا ثالث كما يبنى كلامه عنه ومن فروعه رجحية العبادة
على التزويج بل ورجحانه لمن لم يتق نفسه به استنادا الى قضية يحيى وفيه نظر وضرب الرجل بالعثكال
اذا حلف ان يضربه مائة خشبة لقضية ايوب فانه قيل رخصته باقية فى الحدود كما منظور فيه كما قيل هذا
الحكم مروى عندنا فى اليمين بشروط خاصة وفى الحدود كذلك لا مط والحق انها لا عموم لها لكونها من حكايات
الاحوال فلا يمكن ان يستدل بها فى موضع لكونها محكومة بالاجمال وصحة كون الجعالة مجهولا بل مشروعية
اصل الجعالة لقوله سبحانه ولمن جاء به حمل بعير مع كونه غير معلوم المقدار وصحة ضمان مال الجعالة قبل
العمل لقوله سبحانه وانا به زعيم واشتراط الاخلاص فى العبادة للاية وفيه نظر وجواز الاستناد بقوله سبحانه
وكتبنا فى التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن و
الجروح قصاص تنبيهان الاول ظهر بما مر عدم جواز تعبده صلى الله عليه وسلم بشرع من قبله قبل البعثة وفيه اقوال
ثالثها عدم تعبده صلى الله عليه وسلم بشئ اصلا وبطلانه ظ لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا من احاد الرعية الثانى
لا يجوز تعبده صلى الله عليه وسلم بشريعة احد ممن سبق بعد البعثة لمحوى ما مر وللناس فيه اقوال اشارة هل الاستقراء حجة

منه قولا وظاهر النهاية التوقف لو قيل بافادته الظن وقد سبق منا بيان مهيته واقسامه وحجيته فى اللغة
واما فى الاحكام فان كان تاما فحجة مط لافادته العلم فيكون حجة اجماعا وتسميه المنطقيون القياس ولا يكاد
يوجد فيها الا وهو الاستقراء بقول مطلق فان قلنا بعدم افادته الظن فلا يكون حجة مط والوجه ظاهر لكن
هو خلاف ما يحكم به الوجدان وان انكره الفاضلان معللا اولهما بانه لا تعلق بين ما رايت وما لم تره ولا بين
ما علمته من ذلك وما لم تعلمه ويرده ان الغالب فى الحكم فى اكثر الجزئيات التعلق فيفيد الظن والانكار هو الغلط
وقد سمعت وجهه فهل هو حجة فيها فان قلنا بعموم حجية الظن فظاهر حجيته فانه ظن لم يقم الاجماع على عدم
حجيته فيكون حجة لعموم حجية ظن المجتهد الا ما خرج بالاجماع وليس هذا منه والا فان قلنا بظهور العموم مما دل
على حكم الاكثر من جميع الخطابات فحجة من باب دلالة الاشارة ايضا الرجوعا الى دلالة اللفظ وليس بعيدا
فان الشارع اذا حكم فى اكثر ما وجدناه من الحال بكفاية البينة يبين من حكمه هذا الاطراد فهو مما فهم من مجموع
احكامه والا فليس بحجة لعدم الحجة على العموم ولو قيل مع الظن يترجح فى ذهن المجتهد ارادة الشارع لتعميم الحكم
فيصير المخالفة مظنة للضرر قلنا تخلف حجيته فى موارد الشهرة فى استدعاء شرعية الحكم الدلالة حتى نفى
من القول بعموم الحجية من المذهب يورث الشك فى تعلق ارادة الشارع بمجرد حصول مطلق الظن فلا يفيد
ظن الضرر بل ربما يورث العمل به الوقوع فى الحرمة والبدعة ولا اقل من خوفه اذ العقل لا يستقل بحجية مثله
فالحكم به حكم بما لم يثبت كونه من الدين فهو ادخال فى الدين بما ليس من الدين ولا جاد من قال غلبة الظن لكونه
معارض بغلبة ظن ان شرعية الحكم يستدعى الدلالة ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فيرتفع
ظن الضرر ومن فروعه عموم حجية البينة وعدم جواز صلوة الفريضة على الراحلة اصلا ويلزمه استحباب الوتر
بجواز ما عليها الى غير ذلك اشارة فى القياس وهو لغة التقدير لا المساواة للوازم الحقيقة فى الاول و
المجاز فى الثانى ومثله جعلوه مشتركا بينهما وعرفه البهائى بمساواة فرع لاصل فى علة حكمه او اجراء حكم الاصل
فى الفرع بجامع وهذا باصطلاح الاصوليين وهو الذى يسميه المنطقيون التمثيل واما عندهم فهو البرهان
ولو قيل او للابهام وهو ينافى الحد والرسم لا فضائه الى الشك قلنا الظاهر ان مقصوده انه يطلق على معنيين
وهو معنى متعارف كما يقال الكلمة اسم او فعل او حرف احدهما فعل المجتهد والاخر الدليل العقلى الخاص وهو الظاهر
مما ضعف ما قيل القياس وان كان من دليل العقل كالكتاب لكن مقتضى كلامهم انه فعل المجتهد فتعريفه بنفس
المساواة محل نظر وهما يعمان الاستنباطى وتنقيح المناط القطعى ومنصوص العلة كما يدل الثانى على ان حكم الفرع
نفس حكم الاصل والكل مما لا ينبغى اما الاول فلان القياس اصطلاحا هو الاستنباطى المستند اما الى العقل او
النقل من النص او الاجماع فليس لاثبات بالقياس والعلة المستنبطة واما الثانى فلامتناع اجراء الحكم المعروض
للاصل على الفرع فانه لا يمكن الا بالانتقال وهو محال على انه حكم شخصى ولذا عرفه البعض باثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس
وان اخذ فيه المعرف فى المعرف فان الجهلة المشتق باعتبار المشتق منه وكان غير مطرد لشموله ما ثبت مثل الحكم فيه
باحد الادلة وبقياس الدلالة وهو ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم فى نفس الامر الا
فى نظر المجتهد بل كان دليلا كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة اللازمة للاسكار الذى هو علة وكذا العالم بانه

فهو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما فى علة الحكم وان يرد عليه بعض ما مر ولا يرد على شئ
منها عدم شموله لقياس العكس وهو ما يثبت للفرع نقيض حكم الاصل مع انه ينقسم اليه والى قياس الطرد وهو
ما يثبت للفرع نقيض حكم الاصل اذ اطلاق القياس على قياس العكس بالمجاز ولا حاجة الى تعميم الحكم للنفى حتى يعم
مع انه لا يصح اذ الحكم عندهم هو الحسنة ونحوها ولا الدور اذ لا يتوقف فهم الاصل والفرع على القياس ثم جعلها مخصوصة
بالقياس الصحيح لظهور الواقع فى النسب ولا تم الفاسد مع صدق القياس عليه وتقسيمه واتصافه بهما هذا
على تقدير امكان اختلاف الواقع والا كما عند المصوبة فلا نقض وعلى تقديره لو زيد فى ظن المجتهد لعمت لتحصيل
حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد فهمه بعض ما مر ومن جميع ما مر بان اركانه الاربعة
من الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة ولا فائدة فى تعرض الاختلاف فى اطلاق الاصل على محل الحكم المشبه
به او حكمه او دليله وفى الفرع على محل حكم المشبه او حكمه مع انه لا مشاحة فى امثال ذلك ثم هل يجوز التعبد
به عقلا وعلى تقدير الجواز هل واجب لا اقوال لا طائل فى تعرضها بعد استقرار مذهبنا على عدم التعبد
وان كان الحق عدم ادراك العقل امتناعه وهو ظاهر ولا وجوبه لاحتمال مفسدة فى العمل لا يدركها عقولنا
كالهرج والمرج مثلا وهو يجرى بالنسبة الى اغلب الظنون او كلها بل المرجحان لا يبعد عدم التعبد به من المسائل الكونية
من ضروريات مذهبنا وان اشتهر القول بخلافه من الاسكافى فى برهة من زمانه وصار منشأ للتعرض لنا
كاشتهاره بين العامة وكيف كان يرده ضعف اعتماد نقل تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام
من جماعة كاجماع الطائفة حتى ان اعدائهم يحكون ذلك عنهم وما نقل عن ابن الجنيد بتران ثبت فلا يضر ما قلناه
فانهم ليسوا منا الا اصولا ولا فروعا وعدم الدليل على حجيته اذ عموم حجية الظن لم يثبت كما مر وياتى مع ان
من حجيته يلزم عدم حجيته فان المظنون لا اقل منه انه ليس بحجة مع عدم صدق الاطاعة والامتثال فى
الاكتفاء بمثله وكل حجة ايضا واستدل بقوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ان
الظن لا يغنى من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون خرج ما خرج وبقى الباقى وبقوله سبحانه فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وحرمنا عليهم كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما الا ما حملت ظهورهما فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت فى المذكورات
خرج ما خرج وبقى الباقى وبكثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها مع التخالف فلا يصح الحكم بمجرد التشابه
وفى الاول ما مر فى بحث الاخبار وفى الثانى ان الجمع بين المفترقات لا ينافى القياس لاحتمال عدم جامع
فيه كما ان عكسه كذلك لذلك او لوجود معارض فى الاصل ليس فى الفرع الى غير ذلك مع انه لو تم لزم عدم
حجية العمومات والاطلاقات واخبار الاحاد الى غير ذلك فان حجية القياس اذا لم يظهر عدم اعتبار ما يظن
علة وفيما ذكر يثبت فخرج ما خرج وبقى الباقى وعن الاخيرين بعدم المنافاة فان القياس بما ظهر من العلة
سواء كانت ثابتة فى الموضوع اولا وان كان الغالب الاول وبالجملة هذا لا ينافى الظن بالعلة والمدار عليه
وما ورد فى الاخبار مما ينافيها فاما من العموم او التقية او تعليم المجادلة معهم او نحو ذلك هذا وللمخالف
شبهات لا باس بالتعرض لها وردها وعمدتها اجماع الصحابة والكتاب قال الله سبحانه فاعتبروا يا اولى الابصار

واطيعوا

واطيعوا الله م

واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والى الرسول ولو ردوه الى الرسول
والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ان انتم الا بشر مثلنا والسنة كقوله م لمعاذ لما بعثه قاضيا
الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايى فقال
الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله وقوله م لما سال عمر عن قبلة الصائم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وخبر الخثعمية لما سالته ان ابى ادركته فريضة الحج وكان شيخا
زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء وخبر ام سلمة لما سالته عن قبلة الصائم قال هلا اخبرتها انى اقبل
وانا صائم والجواب عن الاول بمخالفة رؤسهم وافضلهم ضرورة بل وعنهم ولو احتمال الانظر الى احتشام الجماعة
يمنع عن الانكار عادة فلا اعتبار بسكوتهم وابن عباس وابو بكر وعمر وغيرهم وبالجملة لم ينعقد بعد اجماعهم قطعا
وعن الكتاب بعدم الدلالة فان الاعتبار الاتعاظ ولو بقرينة ما سبق على ان حمله على القياس غير معقول
هنا عرفا ولو عموما ولو سلم انه الاعتبار فهو اعتبار خاص ولو بالقرينة واما التنازع الى الله ورسوله دليل
على عدم حجية القياس وهو ظاهر اذ القياس ليس ردا اليهما بل المفروض توقف اثبات حجيته به اذ هو دليل
عليه وان فرض ثبوته قبل لم يكن ثبوته به وبمجرد الرد لا يدل بوجه على القياس ضرورة واما ضمير ردوه الذى
فراجع الى امر من الامن او الخوف وكذا لعلمه ويستنبطونه فلا دلالة فيه على القياس كما هو غير خفى واما المشابهة
فى البشرية لو تم عدم انكارها لم يدل على حجية القياس فى الاحكام بل فى الجبليات ولا تم الا بالقياس مع ان
الاية خرجت مخرج الانكار ولو سلم يكون قياسا فى اصول الدين وهو مردود بما دل على اعتبار العلم فيه على انه
يحتمل ان يكون مرادهم انه لا يمكن ان يكون النبى بشرا لعدم قابليته لها او التمسك بالترجيح بلا مرجح واما عن السنة
فاجمالا بانها اخبار ضعاف لا يثبت بها مثل هذا الاصل وتفصيلا اما عن خبر معاذ فبان الاجتهاد اعم كتوقف اثبات
على ثبوت حجيته فيلزم الدور مع انه روى ان معاذا قال اجتهد برايى قال الرسول م لا بل اكتب الى اكتب اليك
فتعارضا مع تايد هذا بما مر فضلا عن الاصول ولو قيل الشهرة مرجحة للاول قلنا تلك شهرة مقطوع مستندها
وامرنا بعدم الاعتناء بها فضلا عن انا نعلم انها مبتنية على عمل الظالمين المحزبين للدين من ارباب الاحتشام المحتمل
كونها من التقية ولو ممن اشتهر من علمائهم كما فى اهل البيت وايضا بعضهم نفى الخلاف بين اهل الحديث عن كونه
مرسلا واخر حكى عليه الاجماع وبالجملة جماعة ظاهرهم او صريحهم الاجماع عليه فلا يقبل ولا سيما فى مثله مع ان
العادة فى مثله التواتر فلا يقبل مثله فى مثله واما عن التمضمض فباحتمال التمثيل والتنظير وهذا شايع ولو
سلم قلنا فيه تنبيه على العلة فخارج عما كان فيه مع ضعف الرواية بل مخالفته كغيره للقطع والضرورة فيتعين التوجيه
لو تم الدلالة على انه لا يجوز عليه الاجتهاد وتعليم الاجتهاد بعيد عن طريقته م واما عن خبر الخثعمية فبما مر مع كونه
من العموى وفيه نظر ستعرف وجهه هذا وكل ما مر مجارات معهم والا فلا حاجة الى شئ منها لمخالفة الكل للاجماع
المعتبر بل الضرورة ومن الجميع بان ما فى الاخير مع عدم كونه من القياس بل من التاسى بل ما فى غيره مما احتجوا به وان
كان بطلانه عند ناضروريا فلا ينبغى ذكر شرائطه ولا سائر ما يتعلق به بل التكلم فيه اريبما سمعت ثم انه ينقسم الى

القطعي والظني والى اولوية الحكم فى الفرع وعدمها مع كون الجامع استنباطيا والى الجلي والخفي والاول ماكانت
العلة فيه منصوصة اوغير منصوصة الا ان الفارق مقطوع بنفي تاثيره والثاني ماكانت العلة فيه مستنبطة
والى مؤثر وملايم فالاول يطلق على ماكانت العلة فيه منصوصة صريحا او ايماء او مجمعا عليها او ما اثر عين الوصف
الجامع فى عين الحكم او عينه فى جنسه او جنسه فى عينه والثاني على ما اثر جنسه فى جنسه ومنهم من خص الاول
بما اثر عينه فى عينه وعمم الثاني فى غيره والى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الاصل فان الجامع ان
كان قد صرح به فان كان هو العلة الباعثة على الحكم فى الاصل فقياس العلة وان كان دليل العلة لا نفسها فقياس
الدلالة وان لم يصرح به فالقياس فى معنى الاصل والى قياس الاحالة وهو ماكان طريق العلة المستنبطة
فيه المناسبة وقياس الشبه وهو ماكان طريق اثبات العلة الشبه وقياس السبر وهو ماكان طريقه السبر و
التقسيم وقياس الطرد وهو ماكان طريقه الطرد تذنيبات الاول هل المنصوص العلة وهو ما استفيد علة
الحكم من كلام الشارع حجة بها قال الاكثر وانكرها السيد وقال المحقق فى معارجه النص على علة الحكم وتعليقه عليها
يوجب ثبوت الحكم ان ثبتت العلة كقولنا الزنا يوجب الحد والسرقة توجب القطع اما اذا حكم فى شيء ثم نص على علة فيه
فان نص مع ذلك على تعديته وجب وان لم ينص لم يجب تعدية الحكم الا مع القول بكون القياس حجة ثم قال فان نص
الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهانا ومثل لذلك بقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر مثلا بمثل اينقص اذا جف فقيل نعم لا اذن
واذا قال وطئت عامدا فى شهر رمضان عليك الكفارة او قال ملكت عشرين دينارا وحال عليها الحول عليك الزكوة
وما روى ان علياء قضى فى دابة تنازعها اثنان واقاما البينة انها لمن شهد له بالنتاج فاحتمل فى الاول التوقف
معللا بان من المحتمل ان يكون النقصان موجبا للمنع من البيع فى الرطب بالتمر خاصة لجواز اشتماله على ما يوجب اختصاص
النهي غاية ما فى الباب ان ذلك لا يعلم لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على انتفائه فى نفس الامر وحكم بالعموم فى الثاني
معللا بانه علم ان الحكم متعلق بذلك ولا اعتبار باوصاف السائل بل يحكم بان كل من اتفق له ذلك يثبت له ذلك
الحكم وكذا فى الثالث معللا بانه لا يقصر الحكم على الدابة بل يتعدى الى كل ما حصل فيه هذا المعنى ويحتمل ان يريد بشاهد
الحال ما يفيد القطع كما يلايمه مادة الشهادة وفهم منه التوني واختاره وقال ولكن هذا فى الحقيقة قول بنفي حجية
المنصوص العلة او الظن كما ينبئ به كلامه فى الشرايع حيث عد من اقسام الاذن شاهد الحال وقال كما اذا كان هناك
امارة تشهد ان المالك لا يكره ولا وجه للاول فان المدار فى فهم الخطابات وحجيتها انما هو على الظهور فاذا دل الخطاب
على علية شيء لشيء وافاد العموم ولو ظنا يكفي فان المدار فى الدلالات على الظن والظهور ولا معنى لاعتبار العلم
فى خصوص هذه الدلالة من بين الدلالات فانها دلالة لفظية يكفي فيها ما يكفي فى غيرها قطعا ولا يعقل خلافها بل
كلما دل على حجية الظواهر دل على حجيته من دون احتمال خلاف ولو قيل هو قياس بشهادة القسمة فيعم ما دل على عدم
حجيته له قلنا التقسيم مبني على عدم حجيته او المسامحة والانظار عدم كونه قياسا حقيقيا ولو فى عصر صدور
النواهي لاصالة عدم النقل على انه لو سلمنا صدق القياس عليه حين الصدور او مطلقا لقلنا بان التعارض بين
ما دل على حجية الظواهر والنواهي عن العمل بالقياس عموم من وجه والشهرة التي كادت تكون اجماعا مرجحة لتقديم

الاولى

لتقديم الاول فلا اشكال اصلا ولا فرق بين ان يكون الدلالة فى اللفظ او بضميمة شاهد الحال فانها لا تخرج بذلك
عن دلالة الظواهر كما هو ظاهر فان مثلها معدود من دلالة اللفظ بلا ريب فانها لا تخرج عن كون الدلالة بالقرينة
ولا ريب فى تعداد مثلها عند الكل من دلالة اللفظ كدلالة المفرد المحلى باللام على العموم بشهادة حال المتكلم ودلالة
المفاهيم على راي الى غير ذلك من المحال فلا يحتاج فيه الى العلم بل ولم يدل دليل على اعتباره فيها بالخصوص فاذا فرض
حصوله لا وجه لنفي حجيته بل كلما دل على حجية الظواهر يعمها فلا اشكال اصلا ورأسا اذا عرفت هذا فنقول الظاهر
من التعليل عرفا لو قال حرمت الخمر لاسكارها او لاسكارها او لكونها مسكرة العموم اذ المفهوم منه بيان الكبرى
كليتها فاذن لا حاجة الى النص على تعدية الحكم بل المفهوم منه عموم الحكم لوجود عموم العلة ولذا صح عرفا لو لم يكن
النبيذ حراما ان يقال لم لم يحرم النبيذ وكذا لو قيل اعنت فلانا لفقره لصح ان يقال لم تركت اعانة فلان مع انه
فقير ايضا الى غير ذلك ولولا ان العموم مقتضى حكمة حال المتكلم وورده فى مقام البيان المنافي للاجمال لكفى
فلو كان العموم والخصوص متساويين تعين حمله على العموم لذلك على ان الفائدة فى الثاني قليلة ليس فى كرمه
دأب ائمتنا عليهم السلم فتامل فاذا حصل العلم بوجود ما حصل الظن بالحكم وفيه الكفاية هؤلاء لا اذن ظاهر فى ان
طبيعة النقص علة عدم الجواز لا النقص الخاص فلا فرق فى شيء مما ذكره فى العموم وان كان بعضه اظهر بل هو
اظهر فى العموم مما سلم عمومه من نظيره ولا اقل من التساوي على ان فى ادعاء افادتهما العلم بالعموم خروجا عن
ديدن الفضيلة والانصاف فينبغي ان يكون مقصوده من شهادة الحال الظهور فقط فبان ما فى كلام التوني والمحقق وما قال من
ان الحق ان يقال اذا حصل القطع بان الامر الفلاني علة لحكم خاص من غير مدخلية شيء اخر فى العلية وعلم وجود تلك
العلة فى محل اخر لا بالظن بل بالعلم فانه يلزم القول بذلك الحكم فى المحل الاخر لان الاصل يصير من قبيل النص
على حكم كل ما فيه تلك العلة فيخرج فى الحقيقة عن القياس واستجوده البحراني على ان ثبوت العموم فيه لا ينافي
ثبوته فيما ذكرنا وكلامنا فيه لا فى هذا وفى مثل لاسكاره ظاهر اللفظ العموم فان المفرد المحلى باللام ظاهر فى
الجنس فيه يتم المط وكذا لاسكارها او كونها مسكرة او لانها مسكرة لظهور عدم مدخلية المحل فى العلية فى
شيء منها عرفا بل الاضافة فيها للايذان بتحقق العلة فى المحل لا لاختصاصها به فيكون شرعا كذلك والا لزم
النقل وهو مدفوع بالاصل المؤيد بعدم ظهور الخلاف فان قيل وجود المانع فى غير محل النص محتمل والعلة ليست
علة تامة قلنا العموم مفروض لوجود واحتمال وجود المانع مدفوع بالاصل ولو قيل الاصل عدم ثبوت الحكم فى
الفرع قلنا الاصل لا يعارض العموم وكيف كان ظهر من جميع ما مر ان الاظهر ما عليه الاكثر واستدل بانه لو لم
يكن التعليل للتعميم لعري عن الفائدة اذ لا فائدة فيه الا اتباعه باثبات الحكم اينما ثبت وان التعليل دل على
ان ما علل به علة فى نظر المعلل فلو لم يجعل الحكم تابعا لها لم يكن ما جعل علة علة وان الكلمة متفقة على انه اذا قيل
علة الحرمة الاسكار كان عاما فى كل مسكر فكذا ما بمعناه فان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يدل على المعنى بالاسم
او بالحرف وان ذكر العلة يفيد فى العرف العموم الا ترى انه لو قال لولده لا تاكل هذا فانه سم عقل منه كل سامع انه منعه
عن اكل كل سم وفى الاول منع عدم الفائدة لولا العموم الا انها قليلة وهو ظاهر وفى الثاني منع الملازمة اذ العلية
لشيء لا يستلزم عليته لاخر فلا عموم وفى الثالث منع اتحاد المفاد وان لم يكن فرق بين الاسم والحرف لعدم انحصار

الفارق فيه وفي الرابع ان دلالة التنبيه بالعقل لا باللفظ فلا يطرد نعم اصل الدليل حق وللسيد ان العلل الشرعية
انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما
داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال
دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه
الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه واذا
صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد ما
لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة وفيه ان ما ذكره في الافعال اذا لم يكن ما يفيد الغاء
الخصوصية وان كان حقا في الجملة لكن لا يستلزم المدعى اذ لا ربط بها فان الكلام فيما اشتمل النص على ما يفيد
العلية لغة وعرفا والعلة فيها لا تطلق على ما ذكره الا بمسامحة فلا يجري ما ذكره في الافعال في الاقوال ولا
النص على العلة مجرى النص على الحكم كما هو ظاهر هذا ويظهر منه ان العلل الشرعية لما كانت من الدواعي لا
تفيد العموم لان العلة تحتمل اختصاصها بمحل حكم الاصل فتختص ويحتمل عدمه فتعم كما هو ظاهر المحقق وغيره من
المانعين فصار المنع من وجهين وقد عرفت الماخذ للعموم والجواب عن الخصوص على الثاني واما على الاول
فيمكن فيها العموم والخصوص فان عم تم المدعى وقد حققنا ثبوته والا بان يكون خاصا فلا فالجواب ان ما ذكره
السيد في الافعال ظاهر واما في الاقوال فلا فان العلل الشرعية معرفات وان لم تكن العلة عن الدواعي فان
احتمال الاختصاص قائم فلا يتم الحكم بالعموم وكيف كان يرد على السيد ان قوله العلل الشرعية تنبئ عن الدواعي
ثم بل هي تنبئ عن المعرفات ولو سلم فالدواعي حالها حال العلل فانها اما خاصة او عامة وما ذكره من التخلف لا
لا يتم الا على مذهب الاشاعرة والا يلزم الترجيح بلا مرجح المستلزم للترجح بلا مرجح وهو ظاهر ولغيره انه لو قال
اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكانت بمثابة قوله اعتقت
كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق غيره من حسن الخلق وانتفاء ذلك مقطوع به وجوابه ان العقود امور توقيفية
ولم يثبت العتق عموما بمثله ولا يستلزمه وانما يستلزم ذلك ان يعتق غيره لو حصل فيه العلة وليس المفهوم منه
الا هذا ولذا صح ان يقال لو كان الامر على ما ذكرت لم تعتق فلانا مع حسن خلقه وليس له جواب على تقدير التسليم
وهو المط وتمام من السيد بان ضعف ما قاله العلامة من ان التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي
لان المانع انما منع من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص
بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونها
مسكرة هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يحمل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت
الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه فان كلا مصرح في المخالفة فلا يكون ما هو متفقا عليه كذلك تنبيهات
الاول ان المدار في العلة على فهم العلية عرفا حقيقة كان دلالة اللفظ عليها او مجازا صريحا او ظاهرا مطابقة او تضمنا

اوالتزاما بنفس اللفظ او بالقرينة لعموم ما دل على حجية الظواهر فلا فرق فيها بين الظواهر الصريح والظاهر ولو
بدلالة الايماء والتنبيه كقوله ع لا اذن وكفر بعد قول الراوي هلكت واهلكت واقعت امراتي في نهار رمضان
ولا بين الاسم كالعلة والسبب والحرف كقوله سبحانه ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والفاء كقوله ع
فانه ضامنه وكي كقوله سبحانه لكي لا يكون دولة بين الاغنياء والباء ونحوها ولا بين انواع الحروف الدالة
عليها ولا بين اجتماع البعض والانفراد الا ان بالاجتماع يقوى الدلالة الثاني لا فرق بين الاحكام التكليفية
من الحرمة وغيرها ولا بين اجتماع البعض والانفراد الا الاثبات والنفي ولا بين ما اتصل بالاصل وما انفصل
عنه ولا بين اختلاف العلة بالظنية والاصل بالقطعية ولا بين الوضعية بانواعها ولا بين الحدود و
الكفارات وغيرها ولا بين الاسباب وغيرها اذا علم عليتها للعموم السالم عن المعارض الثالث لا يكفي الظن
بوجود العلة في الفرع لعدم الدليل على اعتباره في مثله فبنا الاصول والعمومات بدفع الحكم فيه ولم نقف على مخالف
فيه الرابع ان العلة كسائر العمومات والاطلاقات في قبول التخصيص والتقييد فان عمومها لفظي يقبل التخصيص
والتقييد من غير فرق الخامس ان رفع العلة مع بقاء صدق الاسم هل يقتضي زوال الحكم قولان احدهما الاول
لبعض مشايخنا سمعناه مذاكرة والاخر نعم وهو لبعض من عاصرناه حيث حكم بانه لا يثبت بدونها ابدا ولكن
الظاهر العدم لان علل الشرع معرفات فيمكن اجتماعها مع غيرها فيرفعها لا يتحقق عدم وجود علة اخرى فلا
ينافي البقاء فالاطلاق المثبت للحكم لا معارض له ولو سلم قلنا استصحاب الحالة السابقة يقتضي البقاء ولو سلم
التعارض بينهما لصح ان يقال تقديم الاطلاق اولى لكونه اقوى ولا لازم من العلة وتاييده بالاصل مع كون الثاني
في كل من بابا التخصيص لا في الاول منه وفي الثاني من المجاز وقد سبق منا ما ينفعك فعليك بالمراجعة اليه
هذا كله فيما كانت العلة لاصل الحكم واما ما كانت للتشريع كرفع رياح الاباط في غسل الجمعة ودفع التجاذب و
التنازع في الصلح وعدم اختلاط المياه في العدة فالامر فيها اظهر فلا يلزم منها الحكم بالتلازم السادس ان العلة
اما لاصل الحكم او للتشريع فاذا تردد بينهما يحمل على الاول للغلبة فيدخل فيه لانه في الظواهر السابع العلة
ان كانت معلومة ولزوم الحكم لها معلوم من حيث هي فلا خلاف في حجيته كما هو ظاهر فيها الثاني في القياس
بطريق الاولى ويتوقف تحقيق الحال فيه على رسم مقدمة هي ان دلالة الاولوية اما بان يدل الكلام عرفا على
حكم غير محل النطق بالاولوية التزاما لفظيا كايجاب التافيف والقنطار او يدل بنفسه او بالخارج من العقل القاطع
او النقل على علة الحكم ليس الا وهي في الفرع اقوى او يستنبط منه العلة ظنا وهي اقوى في الفرع وهو قسم من القياس
فان العلة المستنبطة قد يكون في الفرع مساوية او اضعف او اقوى وكذا في المعلومة فلا معنى لعدم الحاجة الى الاولوية
على التقديرين فان تحصل العلة لا يخلو من ثلثة ولكل حكم ومنه اقوائية الحكم في الاقوى ولو كانت العلة علية فانا لم
نقول بالتشكيك وكيف كان غير الاخير منها ليس بما كنا بصدده ولا من المتنازع فيه وانحصر منا اما الاول منها
ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب في المفاهيم كما مر ويسمى بمفهوم الموافقة ايضا ويندرج فيها ويقصد بملزومه
التنبيه بالادنى على الاعلى كقوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك او بالعكس كقوله سبحانه ومنهم من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك ويكون حكم غير المذكور فيهما مقصودا من الكلام ايضا وليس هذا من القياس في شيء

ولكن القوم اختلفوا فيه على اقوال فنها ما مر وثانيها انه حقيقة عرفية فيقال ايه التافيف مثلا منقولة عن معنى موضوعها اللغوى وهو تحريم التافيف الى المنع من انواع الاذى او نفى عموم الظلم وثالثها ان عموم الحكم فيه من القياس وفى المعالم تبعا للتفتازانى وسموه بالقياس الجلى وفيه نظر يأتى لنا ان مدلوله ليس مدلولا مطابقيا لغة لعدم وضع اللفظ لما يلزمه لغة فان حرمة انواع الاذى او نفى عموم الظلم من قوله لا يظلمون فتيلا او نحوهما ليس له سوى عموم لغوى من غير خلاف بل قطعى والنقل خلاف الاصل ولا داعى له هنا سيما مع تأيده بفهم المعظم بل المفهوم اللغوى هو المفهوم منه عرفا بلا زيادة ونقصان وهو حكم الملزوم مطابقة واللازم وهو ما يكون اولى التزاما فان المتبادر من مثل اية التافيف ليس الا ولما كان ذلك فى مقام الاكرام يلزم منه حرمة حرمة التافيف سائر انواع الاذى عرفا قطعا بحيث لو صرح بخلافه بعد تناقضا او سفها او نحو ذلك ولا يسترب عاقل فيه ولا يتوقف فهم المدلول الا على العلم بالوضع اللغوى خاصة قطعا حتى كل من لا يعرف القياس من اهل العرف ولم يسمعه اصلا يفهم منه ما قلنا والشك فيه ليس الا الشك فى القطعيات بل الضروريات فما يقال لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام فى منع التافيف وعن كونه اكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك فكابرة ومع ذلك رده ان كل عاقل يفهم ان الاكرام ونحوه شرط الدلالة وقيد ومن الخاص كحرمة التافيف يلزم المط عرفا فبان بذلك بطلان القولين الاخيرين كما بان ثمرة كونها بينهما ولا وطها النادر وهو وهم ذكره بعض بما مر هنا وعلى المختار يدل على حجيته كل ما يدل على حجية الظواهر والمفاهيم فلو كان فى الكتاب او السنة عم ما دل على حجيتها له وكذا ما فى غيرهما من الاجماعات المنقولة او كلمات ارباب اللغة ومنه يبين وجه حجيته على القول الثانى واما الثالث فلكون نفى تأثير الفارق فيه عند القائل به قطعيا مع العلم بالعلة ووجودها فى الفرع ولا ريب فيه على تقديره ولذا قيل النزاع لفظى وهو مؤذن بالاتفاق على الحجية كما هو صريح المنية ولو قيل فيعم ما دل على حرمة القياس بل مط الصحة جر بانه كذلك قلنا كلا فان القياس القطعى غير داخل فيه ولو سلم خرج بالقطع ومع ذلك لو سلم ظنيته خالف جهته مع جهة الظهور اللفظ ومن حجية من احد الوجهين دون الاخر ولو سلم رجح تقديم ما دل على اعتبار الظاهر هنا بالعمل واما غير الاخير منها فحجيته بلا ريب لكونه داخلا فى الظواهر لكونه منصوص العلة وقد عرفت حجيته او فى تنقيح المناط وحجيته محل وفاق واما الاخير وهو المقصود بالبحث هنا فقول اختلف اصحابنا فى حجيته كالعامة فمنهم من انكرها وهم المعظم ومنهم من اثبتها ومنهم العلامة فى ظاهر كلامه حيث علل حجية قياس الضرب على التافيف بان الحكم فى الفرع اقوى وهو المحكى عنه وعن كثير من فقهائنا حيث يعتمدون على مجرد الاولوية الظنية وقواه بعض الاواخر والاول هو المذهب لنا الاصل و العمومات المانعة من العمل بغير العلم والاطلاقات حرمة العمل بالقياس مط والاجماعات المحكية على المنع من العمل به و خصوص كثير منها كما ورد فى القياس بالطريق الاولى كما ورد فى النقض على ابى حنيفة وما رواه المشايخ الثلثة فى صحيح ابان بن تغلب البرخ كذلك بادنى تغيير قال للصادق عليه السلام ما تقول فى رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول ان الذى قاله الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث

الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف قال يا ابان انك اخذتنى بالقياس ان لو كان الدين بالقياس لوجب على الحائض ان تقضى الصلوة لانها افضل من الصوم وللقول الاخر عموم حجية الظن الا ما خرج وليس هذا منه لعدم دليل قاطع على اخراجه وخبر الحنفية دين الله احق بالقضاء وقول امير المؤمنين ع فى الصحيح اتوجبون عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من الماء فالاول مردود بما مر ويأتى والثانى حكاية حال لاحتمال ان يكون لا للعلم بالعلة على ان الاستناد ليس بمجرد الاولوية بل يعد مثله منصوص العلة بقوله لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء والثالث يحتمل ان يكون من باب التلازم او الفحوى مع العلم بالسبب والحالة كما يشهد له الصحيحان مع انه لو صح لورد بما مر مع تأيده بنظام المعظم بل الكل حيث احصروا الادلة فى غيره وان عدوا منها اية التافيف ونحوها فان كلا منا ليس فى امثالها بل فيما يستنبط منه العلة ويكون فى الفرع اقوى واحتمال اكثر من سبق الاختلاط وارادة مفهوم الموافقة او كونه عليا او نحوه ومن هنا يتضح عدم وجاهة عنوان ثلة منا ومن العامة فى بحث القياس بان تعدية الحكم فى تعدية التحريم الى انواع الاذى هذا ولو عم القول بجعل اية التافيف من القياس الجلى القياس بطريق الاولى لزمه ان مطلق الاولوية ليس من القياس الجلى قطعا ولو ادعى ذلك احد لكان مكابرا نعم ربما يتحقق فهم العرف الاولوية بمجرد سماع الخطاب مع عدم العلم بالعلة وعدم الحاجة الى استنباطها كما لو وكل احد احدا لبيع متاع كل ذرع منه بدينار مثلا ولم يرد خصوصيته كما يشهد بذلك حال ارباب المعاملات الا ما ندر فيدل بالفحوى على جواز بيع كل ذرع منه بدينار ودرهم او دينارين وهكذا ولا يسترب احد فى مثله ولو انكر احد رضا الموكل فيه عد سفيها وعكسه فى الشراء ومثلهما يأتى فى الاجارة والمزارعة والمساقاة من الطرفين الى غير ذلك ومنه اباحة ما جوز اكله من البيوت فى الاية فى الجملة او الشرب فيها او التوضؤ من مائها او عدم وجوب استبراء الامة اذا اشتراها من ولى صبيه لفحوى ما دل على عدم الوجوب اذا اشتراها من امراة وهذا باب واضح فى الاولوية وليس من مفهوم الموافقة فانها تدل على العموم بالمطابقة والالتزام ويكشف عن ارادة العموم بخلاف ما ذكرنا فانه يكشف عن الرضا باللازم لا ارادته من الكلام مثلا لم يرد من اية البيوت عموم الاكل والشرب والتوضؤ والعارية ونحوها بل لم يرد الا الاكل ولكن يفهم منه عرفا الرضا بجميع ما ذكر وفيه الكفاية فى الاحكام وهو نوع من دلالة الاشارة وما مر من الحكاية من العلامة وكثير من الفقهاء من هذا الباب والا فهم اجل من ان يرتكبوا مثله بان بنوا احكامهم على قاعدة باطلة مسلمة عندهم ظاهرة بخلاف ما لو اشتبه عليهم دلالة بعض افراد الاولوية فان ذلك غير عزيز من البشر بل الفضلاء تنبيهات الاول يشترط فى حجية الفحوى كون الاصل حجة فلو نسخ حكم الاصل او عارضه ما هو اقوى منه وارجح لم يكن فحواه حجة والا لزم ثبوت اللازم بدون الملزوم ودلالة الالتزام بدون المطابقة الثانى يشترط ان لا يكون الحكم فى الكفارات فانه يمكن ان لا يكون الحكم ثابتا فى الاقوى او الاضعف لاحتمال ان لا ترفع عقوبتها الكفارة مثلا اذا ثبت وجوب الصوم بترك صلوة العشاء بالنوم لا يلزم الحكم بوجوب الصوم بترك صلوة العشاء عمدا فى اليقظة لامكان ان لا ينفع الصوم فيه لشدة عقوبته وقد سبق ما مع زيادة تحقيق فليراجعها الثالث يشترط ان لا يحتمل الحكم التعبد او الخصوصية فانه لو احتمل لم يفهم العموم عرفا كما مر الرابع يجرى فيما كان حجة منه احكام الادلة من التعارض بينه وبين مثله وغيره

وتخصيص العام وتقييد المطلق وملاحظة المرجحات بل متوله التقييد والتخصيص كما لو ثبت خروج بعض افراد الاول
والدليل في غير الاخير ظاهر فانه دليل لفظي يرد عليه ما يرد على غيره من الادلة من العوارض واما الاخير فللقطع
بعدم منافاة ارادة الملزوم مع خروج بعض افراد اللازم بل صحة الاستثناء عنه مع بقاء فهم الملزوم وعدم فهم
المنافاة منه ولولاه لزم من العلم بخروج بعض افراد اللازم العلم بعدم ارادة الملزوم لكونه صادقا مع القطع ببطلانه
الثالث قال في المعارج الجمع بين الاصل والفرع قد يكون بعدم الفارق ويسمى تنقيح المناط فان علمت المساواة
من كل وجه جاز تعدية الحكم الى المساوى وان علم الامتياز او جوز لم يجز التعدية الا مع النص على ذلك لجواز
اختصاص الحكم بتلك المزية وعدم ما يدل على التعدية وسبقه الى التقسيم ثلة من العامة والخاصة كالعلامة
والغزالي والفخري والبيضاوي وغيرهم وصرح ثلة منهم بان الحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه
وبين القياس والغزالي يسميه بتنقيح المناط وهو مصرح به في المستصفى وقال كغيره انهم اختلفوا في تسمية
ذلك قياسا ومن انكره نظر الى ان القياس ما قصد فيه الجمع بين الشيئين وهذا ما قصد به نفي الفرق فحصل
الاجتماع فيه بالقصد الثاني لا الاول وفيه ان المقصود فيه الجمع بالقصد الاول كالقياس بل هو نوع من
القياس لو كان نفي الفرق بالظن لان نفي الفرق للجمع المقصود بالقصد الاول فنفي الفرق للجمع وهو طريق من طرق
معرفة العلة فان كونه قياسا كما بان فساد خلافه ثم قسمه كغيره الى مقطوع به ومظنون ومثل للاول بمن اعتق
شركا له من عبد له قوم عليه الباقي فان الامة في معناه وقوله ايما رجل مات او فلس فصاحب المتاع احق بمتاعه
فالمرأة في معناه وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالعبد في معناها وقوله من باع عبدا وله
مال فماله للبايع الا ان يشترطه المبتاع فان الجارية في معناه وقوله في موت الحيوان في السمن انه يراق و
يعود ما حوله الى الجامدات لعسل وكل جامد في معناه والعلامة والفخري اوردا الفرق على وجهين احدهما ان يقال
هذا الحكم لابد من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الفرع عن الاصل
والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه والثاني
ان يقال هذا الحكم لابد له من محل وليس المميز جزء من المحل فهو المشترك فاذا حصل في الفرع ثبت الحكم فيه مثلا ان
يقال ما به امتاز الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع ملغى فالمحل هو المفطر فاينما حصل مسماه وجب حصول الحكم
واوردا على الاول ما به استخراج بالسبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا وهو الحق فصار قياسا وكل ما يرد عليه
مما يبطل كونه طريقا مسلكا لافادة العلم فهو وارد عليه من جواز كون الحكم غير معلل والا لزم التسلسل او كون
العلة امرا مغايرا للمذكور او جزءا من احد الاوصاف او ما تركب من بعضها مع ما به الاشتراك او الافتراق او كون الحكم
موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع او غير ذلك ولا ينفع لو التزم بافادته
الظن فان المفروض انقسام تنقيح المناط عندهم الى الظني والعلمي مع ذلك لا يتم المدعى هذا لو التزمنا بافادته
الظن عموما والا فالامر اظهر واوردا الثاني على الثاني بانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه
اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ولا يلزم من صدق قولنا
الرجل طويل صدق كل رجل طويل فكذا هنا ونظر الاول فيه بان صدق الرجل طويل لا يعني به ان المحل هو مطلق

الرجولية

الرجولية بل الرجل المخصوص وكون الرجل من حيث هو جزء من هذا الرجل لا يقتضي اتصافه بما يتصف به الرجل الخاص
اذا استند الوصف الى الخصوصية ولكل وجهة ومع ذلك يرد عليه انه تخريج المناط فيكون قياسا ولم يقدم العلم
فلا يتم المدعى لو قلنا بافادته الظن وكيف كان الحق ما ذكره المحقق من انه ان ثبت نفي الفارق بالعلم وهو غالبا
لا يمكن الا بالاجماع او العقل او النص فهو حجة والا لزم الرد على الشارع والا فلا لشمول ما دل على حرمة القياس
له فعلى القول بعموم حجية الظن يرد ايضا الرابع التلازم بين الحكمين عقلا او عرفا او شرعا فانه اذا ثبت التلازم بينهما
باي منها وتحقق احدهما ثبت الاخر كلوازم الامر والنهي بالشيء والمفاهيم عند من عدها من دلالة الالتزام وقوله
اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت من التلازم بين القصر في الصلوة والافطار في الصوم وقدم الكلام في ثبوته
وعدمه في الكل صريحا او غير صريح وكيف كان هو حجة فيما ثبت ووجهه ظاهر اشارة هل الاصل عموم حجية الظن
في امثال الاعصار او لا بل الاصل عدم الحجية الا ما خرج او لا يكون الحجة الا العلم اختلفوا فيه فالاخبارية على
الاخير كما عنهم وهو اختيار امينهم والاصوليون اختلفوا في الاولين وانكروا الثالث وهو مخالف للضرورة
وقد سبق الكلام فيه والمقصود بالبحث هنا انما هو الاول لان غيره ينبغي تعيين محله فنقول لا يخلو اما ان
يكون الظن في نفس الاحكام من وضعياتها وشرعياتها او فيما يتعلق بها من الموضوعات التي هي معروضات
للاحكام او مما يستنبط الاحكام منها ثم الظن فيها اما من حيث التحصل او من حيث انه يستنبط منها مدلولاتها
ويندرج في الاول حكم السند وفي الثاني حكم الدلالة واثبات الموضوعات في اللغة والعرف والظنون
الرجالية الى غير ذلك واما اثبات الموضوعات في المرافعات فخارج عنه على التقديرين لابتنائه على اسباب اخر
كالبينة واليمين وان قلنا بكون الاول منوطا على حصول الظن وكذا تحصل الموضوعات لعدم جريان ادلة الظن
المطلق فيها وكذا ثبوت الكتاب عند الكل كما مر وثبوت السنة عند السيد بل عند من يكتفي فيه على اسباب خاصة
بخلاف من يكتفي فيه بالظن بالصدور واما الموضوعات اللغوية فتتبع الاحكام في كفاية الظن المطلق وعدمه
كما يعلم مما مر في البحث عنها واما الدلالة فيكفي فيها الظن عند المرتهنين الا من النوى فقدم ما منه هناك مع جوابه
وكيف كان للقائلين بالعموم وجوه قد مرت مع جوابها في بحث الاخبار الا انا نعيد بعضها رجاء ان نزيد على
ما مر ما يكون تتميما للمرام وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لا تعلم بالضرورة من الدين او المذهب
في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان لجهات
متعددة تتفاوت في القوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها وفيه اولا منع انسداد باب العلم في غير
الضروريات كيف لا ولو تم لاستلزم رفع الاحكام الضرورية فانا نفرق بين الاجماع والضرورة باختلاف مراتب العلم
في الوضوح والظهور فان الثاني ابلغ واقوى في العلم من الاول ونفي الاول يستلزم نفي الثاني والا لزم الطفرة
فان الطريق المتعارف واحد وهو النقل فيلزم ان يصل الى العلم الضروري قبل الوصول الى العلم النظري وبطلانه

ظاهر فضلا عما مر من الادلة على وجوده وامكان العلم به بل احكامنا الاجماعية اكثر من الخلافية او من ان تضبط وليست محصورة فى الاجماليات بل بعيها وغيرها من التفصيليات بل غيرها لا تعد ولا تحصى من اول الفقه الى اخره كما يعرفه كل من زاوله ولو قيل حصول الاجماع فى زمن الغيبة على وجه يفيد العلم برضا المعصوم مستحيل عادة كما هو مذهب جماعة قلنا اثبتنا امكان وجوده والعلم به بل شيوعه مما لا يخفى على احد لم يسبق الى ذهنه شبهة ولو صح القدح فى العمليات بمجرد الخلاف لم يثبت شئ من الشرعيات الاصولية والفروعية بل وغيرها و فساده غنى عن البيان ويؤيد صحة ما اخترناه تلقى معظم اهل الاسلام له بالقبول وربما يبطل منع حصول الاجماع بان معظم الاحكام يستفاد من الاجماع المركب وانكاره مكابرة ويجاب بانه لا يلزم من تحقق الاجماع المركب كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم دلالة كتاب او سنة على احدهما والنتيجة تابعة لاخس المقدمات ويرد مما انا الاجماع ليس منحصرا فى المركب كما يؤذن كلام الاول بل غيره غير محصى بل لا يصح تجويز الاول دون الثانى لعدم الفرق فى المأخذ قطعا مع كونه محل وفاق وان اكتفى بما هو كتاب او السنة كذلك لا يستلزم حصول الاجماع بل الاجماع لا يحصل الا بالعلم وهو مسلم اذ الاجماع من الادلة العلمية فهو لا يحصل الا بمقدمة خارجية تقضى الى العلم بالصدور من الحجة او الرضا به او الدخول فيه او غيره ذلك لو صح فالاجماع لا يحصل بمجرد ضم كتاب او سنة وثانيا ان انسداد باب العلم لا يستلزم العمل بالظن لعدم الا نحصار واحتمال شق ثالث وهو العمل بما هو لا يفيد العلم بل يفيد الظن كالكتاب والسنة والفرق ان المدار فى هذا ليس على الظن بما هو ظن حتى يتم ما ذكره بل يحتمل اعتبار الخصوصية والتعبد وبذلك لا يتم ما ذكره فلو بقى بعد الانسداد امثاله كما هو الواقع لم يجز العدول الى الظن لعدم الحجية عليه كما دريت على ان ظواهر الكتاب والسنة مما وقع السيرة من المسلمين على حجيتها قديما وحديثا فيها يقطع التشاجرات بين المسلمين قطعا ولم يمنع مانع عن حجيتها من عصر الصحابة ومن بعدهم ممن يلزم من مخالفتهم رفع الاجماع والقدح فيه وانكاره مكابرة او تجاهل او عن شبهة فلا ينافى ما قلناه اخبار تحريمنا القران بالتفسير فان الاجماع المذكور يكشف عن عدم منافاة ذلك لامتناعه مع تقرير اهل البيت ع عليه قطعا فالحجة الكتاب والسنة لا الظن بما هو ظن وان كان المدار فى حجيتهما على الظهور فلا يلزم من حجيتهما حجية كل ما هو مساو لهما فى افادة الظن او اقوى منهما ولا اجماع على عدم الفرق ولا دليل اخر غير القياس وبطلانه عندنا ظاهر مسلم واحتمال الخصوصية والتعبد قائم ويؤيده نظام عيش بنى ادم من السلاطين مع رعيتهم والامراء مع خدمهم والموالى مع عبيدهم بل جميع الخلق فى امورهم على الخطابات والمكاتبات دون العمل بالظن مع لزوم كثرة التخلف فيه لو اعتبر دونها ولزوم الهرج والمرج باعتباره فى الامور فلا حاجة الى ان يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون نظرا الى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر حتى يجاب بان احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة و مخصوصة بالمشافهين وثبوتها فى حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف ومن الجائز ان يكون اقترن ببعض ظواهره ما يدل لهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوى ومع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم ويستوى ح

الظن

الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد بين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال فى اصالة البراءة مع انه يرد على جعل الدلالة علية بعض المقدمات انضمها لا يجعلها قطعية اذ غايته دلالة المقدمة على لزوم ارادة الظاهر من الخطاب وذلك لا يستلزم المدعى فان من ارادة الظاهر لا يستلزم كون المفهوم منه للمخاطب قطعيا لاحتمال اشتباهه ولا ملازمة بين ارادة الظاهر وفهم المخاطب فان المقصود من الظاهر ما يكون ظاهرا فى العرف عند المتكلم مط ولو اشتبه عليه المدلول العرفى وهو غير خفى على عاقل ولا يمكن التفوه به من احد اذ غايته ما يجوز ان يكون الخطاب على لسان القوم وهو لا يستلزم عدم اشتباه السامع نعم هو يتم لو التزم لزوم كون الخطاب على وفق فهم المخاطب وان كان فهمه على خلاف متفاهم العرف وذلك لا يمكن مراعاته للمتكلم الا بخرق العادة قال الله سبحانه ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومع ذلك يستلزم الهرج والمرج فى الاحكام فانه لو صح ذلك لم يجز حمل الخطابات على المتفاهم العرفى بل على ما يفهمه المخاطب فى الواقع فيلزم مراعاة ذلك على المتكلم وقد عرفت فساده وعدم امكانه عادة فى خطابات الشفاهى لا يستلزم افادتها العلم وان امكن فيها ذلك كغيرها على ان كون الحكم المستفاد من الكتاب مظنونا بالنسبة الينا لا يقدح لما مر من السيرة على حجية ظاهره بالقطع بل لا يلزم قطعيته بالنسبة الى المشافهين ايضا لما سمعت فانه لا يخرج عن كونه مستفادا من الخطاب مع ان دلالته بالالفاظ وادعاء العلم فى مداليلها والمراد منها عموما مجازفة وان كان خارجا عما كنا فيه وكيف كان لا يلزم من انتفاء القطع بالحكم مساواة سائر الظنون لما يستفاد منه الا بالقياس فان حجيته ما كانت بمجرد كونه ظنا حتى يستلزم التساوى بل الحجة شئ مفاده الظن فمن اين يلزم من ذلك حجية ظن يساوى مفاده فى الظن وهل ذلك الا قياس مع الفارق ثم كل ما ثبت حجيته يمكن وقوع التعارض بينهما ويرجع بما يقتضيه اصول المذهب هذا فى غيرها له مدخلية فى الدلالة بل فى الدليل نفسه والا يمكن الاكتفاء فيه بما لا يكون حجة فى نفس الامر كان المدار فى الدلالات على ظهور الارادة ولو بالقرائن والامارات الكاشفة عنها فلا يلزم التساوى بين ادلة الاحكام والقرائن على الارادات فيمكن ان يقال بحجية نوع من الجزء الثانى دون الاول لاختلاف المبنى كما سمعت فاحتمال الاعتماد على الامارات فى الدلالات لا يستلزم احتماله فى نفس الادلة واما حجية خبر الواحد فمثل عصرنا فبالاجماع حتى من مثل السيد كما عرفت فيما مر وكذا حجية اصالة البراءة فى رفع الحكم فيما لم يثبت حجة عليه عند المجتهد وحجية ظن المجتهد الحاصل من الادلة لا يستلزم حجية ظنه مط لا عقلا ولا شرعا هذا وفى تعليل انسداد باب العلم فى غير الضرورى بفقد السنة المتواترة نظر اذ احصاء المشايخ فى الثلثة كثيرا لا يقتضيه اذ التواتر امر والعلم به امر اخر فعدم كون الثلثة عدم التواتر لا يستلزم نفيه كما لو روى كل طرف كثيرة لو اشتبه عليه لم يخرج عن التواتر ومع ذلك يمكن ان يحصل من القرائن العلم بعدم الاشتباه فيما ينافى التواتر فيصح العلم بالتواتر منهم مع ان التواتر لا يفيد العلم بالمراد كالقران وفى التفرقة بينهما بالنسبة الينا نظر ظاهر وكذا فى تعليله بانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد لامكان كثرة النقل الا ان يفضى الى

التواتر او العلم فادعاء الانحصار مصادف للضرورة على ان انحصار الطريق فى النقل باطل كما مر فى محله وكذا
فى مقابله بوضوح كون اصالة البراءة لا يفيد الا الظن اذ الكلام فى انسداد باب العلم بالحكم الشرعى فى غير الضرورى
واصل البراءة ناف للحكم لا مثبت فلا مدخلية لانحصار مفاده فى الظن فى المدعى اذ لو فرضنا كفاية الظن فى نفى
الاشتغال بالتكليف واعتبار العلم فى ادلة الاحكام لم يكن منافاة مع ان حجيته من باب التعبد لا افادة الظن ثم
مع الاغماض عن جميع ما مر نقول لما كان الدليل عقليا صرفا لا يقبل التخصيص ومقتضاه ان العقل يحكم حكما
جازما بان المدار بعد انسداد باب العلم على الظن بما هو ظن فاستثناء القياس وظن غير المجتهد وان كان اقوى
ونحوها ممتنع بل عند الامامية كافر يهدم اساسه فانه لو كان المدار عليه لما صح ذلك بل به يتبين ان المدار
ليس عليه كيف وانى للعقل ادراك التفرقة وجعل المدار على ما هو اخص مما يعمه وما يقال ان الاستثناء مقدم
كلام لا محصل له فيه بل لا ينبغى صدوره عن العلماء فان الفرض ان الحكم منوط بالظن بما هو ظن والا لا يتم اذ
بالاستثناء ينكشف ان الظن بما هو ظن ليس مبنى الاحكام فما الفرق بين المقدم والمتاخر وبوجه اخر نقول
العقل ان تمكن عن الحكم بادراك حجية الظن بما هو ظن او لا فعلى الاول لا يصح الاستثناء وعلى الثانى لا يتم الدليل
كيف واذا امكن اخراج مثل القياس عنه لا يمكن الاعتماد على غيره لاحتمال مثل ذلك فيه فيكون القضية مهملة
فلا يكون منتجة ومع ذلك كله نقول الاستثناء موخر والدليل مقدم فان مفاده يثبت بالعقل فهو ثابت قبل
الشرع بل قبل ايجاد الخلق بل ثابت فى مرتبة وجود العقل وفى مرتبة وجود الواجب وفى مرتبة ذاته
على ان العقل غير مستقل فى ادراك حجية الظن بما هو ظن نظرا الى خفاء مصالح الشرع عن ادراك العقول
فلعل فى العمل بالظن بما هو ظن مفاسد لا يدركها العقول وبعبارة اخرى فينبغى ان يكون المدار على العلم او
على ما يكون حجيته علمية من ظواهر الكتاب والسنة وما يرجع اليهما كما عليه بناء الطائفة ويشهد له كتبهم
الاستدلالية واحتجاجاتهم وطريقتهم فى الفقه ولا تصغ الى من ينكر افادة تلك العلم فانه خروج عن جادة
الاعتدال وقد نبهنا عليه مرارا وما ترى من الفاضلين ونحوهما مما ينافيه احيانا كاستدلالهم باخبار
عائشة وابى هريرة وامثالهما وذلك منهم فى مقابلة العامة كما هو غير خفى على من مارس كلماتهم فلذا يتمسكون
كثيرا بالقياس ونحوه وبما مر يظهر ما فى لو قيل حجية الظن تعليقية فلا استثناء اصلا كاصالة البراءة ثم ان
ما ذكره من انه اذا تحقق انسداد باب العلم فى حكم شرعى كان التكليف فيه بالظن قطعا قلنا ان كان الحكم مما
ثبت بظواهر الكتاب والسنة وما يرجع اليهما فلا كلام فيه وان كان مما ثبت بغيره فكونه حكما اولا الكلام بل
صدوره عن صاحب الشريعة مشكوك فكيف يثبت بالظن قطعا فقوله كان التكليف بالظن ان كان المراد
بالتكليف ما كان صدوره وثبوته فى عصر الحضور معلوما او فى حكم المعلوم لا يتجاوز عن ظواهرهما وعن
الضروريات والقطعيات فان التكليف فى غيره لم يثبت بالدليل حتى يحتاج الى العمل بالظن فبقاء التكليف فرع
ثبوته ولم يثبت فى غيره وان كان اعم لم يدل دليل على ثبوته حتى يكون العمل فيه بالظن وبالجملة ما ثبت من الاحكام
المخالفة للاصل فى عصر الحضور بالظواهر فهى كافية فيها وغيرها لم يثبت صدورها فلا قطع لحجية الظن فيها
مع ان حجية الظواهر لم يثبت كونها من باب الظن وان كان نحجها ما دام الظن فلا يسرى حجيتها الى حجية الظن

بما هو ظن حتى يقدم راجحه على مرجوحه ولو قيل يثبت احكام اجمالا من الشارع ولا نعرفها فلا يتم الامتثال
بها الا بالاتيان بجميع ما يمكن ان يستند الى الظن فيتعين العمل بما يبرء الذمة بيقين قلنا ان ما ثبت بالظواهر
لم يثبت فالاصول فى غيرها حاكمة بالعدم ونافية لها مع سلامتها عن المعارض وما اجاب به عن النقض با
لمرافعات من ان الحكم فى الشهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفى بانتفائها ومثله الفتوى و
الاقرار بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن يرد عليه ان اناطة التكليف بالظن
لم يثبت واحتمال مثل ما مر آت هنا وجه الكفاية فان غاية ما ثبت حجيته ما يفيد الظن غالبا من الكتاب والسنة
والحاصل انه لم يتبين بما مر هنا وسابقا حجية الظن بما هو ظن اصلا فالاصول نافية للحجية كالعمومات الامر ج
بالدليل فضلا عما مر مع كونه ليس من مذهبنا كما قاله بعض المهرة بل عليه اجماعنا بل اجماع المسلمين حيث ان
كل من قال بحجية ظن اقام الدليل عليه ولا يسمع منه بدونه على ان القول به انقطع فى هذا الزمان وبطلان
تعين المختار حيث لا ثالث مع ان بابطال السند المساوى يبطل القول فلا حاجة بنا الى اثبات حجية الكتاب والسنة
المعبر عنها بالظنون الخاصة مع ثبوتها بما مر وسنزيد فيما بعد على ما سبق ما ينفعك تنبيهات الاول ان العمل
بظواهر الكتاب والسنة ليس مشروطا بعدم التمكن من تحصيل العلم بل هى حجة مطلقا سواء كان العامل من المشافهين
او من الغائبين مع فرق بينهما ستعرفه بخلاف العمل بالظن فانه مشروط بسد باب العلم مطلقا او غالبا بحيث لا يمكن
الاكتفاء به وبما فى حكمه لاستلزامه الخروج عن الدين او بثبوته به قال فى النهاية الاجماع واقع على ان تسويغ العمل
بالظن مشروط بعدم العلم وفيه ما عرفته مما سمعته وفى المعالم اما مع امكان تحصيل العلم بما لا يبتنى على قيام
الدليل القطعى عليه الثانى ان الظن لما كان حجيته على خلاف الاصل فالظن الحاصل من الظواهر خرج بالنسبة (فيتوقف العلم)
الى المشافهين باجماع العلماء بل وبالسيرة القاطعة بل الضرورة واما بالنسبة الى غيرهم فخروج ظن المجتهد لذلك و
بقى الباقى تحت الاصل والعمومات مع استلزامه الهرج والمرج لولاه والسيرة القاطعة على الزامهم بالتقليد و
عدم العمل بظنونهم ولا ينافيه ما يتراءى من الخلاف من جماعة فى لزوم الاجتهاد عليهم لما هو ظاهر وتحقيقه من بطلانه
فلا اشكال فيه عندنا بوجه واما عند القائلين بعموم حجية الظن فيشكل الامر من قيام الدليل العقلى عليها عندهم
مع كونه غير قابل للتخصيص فيلزمهم حجية ظنهم ولو حصل من الرمل والجفر ونحوهما اذا كان اقوى او مساويا لظن
المجتهد ولا يقولون به ويمكن ان يكون مما خرج عنهم بالاجماع كالقياس فانه مما اتفق الفريقان عليه ولهم ان يقولوا
لا يمكن ان يصير ظنه اقوى من ظن المجتهد او مساويا له ولا يمكن له معرفة سد باب العلم مطلقا او غالبا او فيما كان فيه
وفيه نظر ظاهر الثالث ان الظنون الرجالية تدخل عندنا فيما دل على حجية ظواهر السنة فان بها يحصل الظن بالصدور
وقد ثبت كفايته فى حجية خبر الواحد فيلزم الكفاية به وان لم يقم دليل على حجيته بالخصوص كما ان الظن فى تعارض
الاحوال بالغلبة ونحوها يجعل الخبر وغيره ظاهرا فى المراد فيكفى فى حجيته ذلك ولا يفتقر الى دليل على اثباته بالخصوص
فتبصر حتى تعرف المخلص فى اشباههما كاللغات والتراجيح فى تعارض الادلة واما على القول بالعموم فالامر ظاهر للعموم
العقلى عندهم على ان لهم القول بها فضلا عن عدم القول بالفصل الرابع هل الظن حجة فى نفس الاحكام وغيرها
مما مر مطلقا او الاقوى متعين على تقدير امكان تحصيله الحق الاول لعموم ما دل على حجية الظواهر عندنا بل للعسر و

والحرج الشديد لولاه فضلا عن اتفاقهم المتصل من دهرهم في الفقه وبذلك يتم الامر على القول بالعموم او مطلقا
الخامس ان عموم الظن على القول به لا يعم الموضوعات من حيث العتصل كالظن بالموت وفسخ البيع والاجارة والسرقة
والزنا والقتل ونجاسة الماء الى غير ذلك لعدم شمول ادلته لها مع كون حجيته خلاف الاصول ومنها عدم الدليل
لعموم البلوى به ومسيس الحاجة اليه والعموما وسيرة العلماء كافة وخلو الادلة جميعا من الايماء الى حجيته فيها فضلا
عن الظهور ولا ينافي مخالفة الحلبي في النجاسة في كفاية الظن مط وجماعة في القبلة باثباتها بخبر الفاسق والذي
في رؤية هلال رمضان خاصة بخبر العدل الواحد الى غير ذلك لامكان استناد كل الى دليل خاص بل هو الظاهر
والا لقالوا بمثله في غيرها السادس ان مقتضى عموم حجيته عند القائلين به العموم الا اذا قام الدليل القطعي
على عدم حجيته كما في القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والراي لثبوت حجيته عندهم بالدليل القاطع
فاشتك لم يتم دليل خاص او امارة على حجيته فهو حجة وما قام الامارة الظنية على عدم حجيته لا ينفع في رفعها
السابع لا يتم حجيته على القول به ما كان قبل الفحص والا لزم الهرج والمرج فضلا عن عدم شمول ادلتهم له فانما
مادل على حجيته يختص بما كان ظننا بالواقع لا ظننا تعليقيا وهذا منه بل اتفاق الكل واقع عليه فهو كاليقين
خاتمة ذكر جماعة كالشهيد الثاني والكاظمي والمازندراني والعضدي ان الاصل يطلق اصطلاحا على الراجح
والمستصحب ومنهم من بدلهما بالظاهر والاستصحاب والدليل والقاعدة الكلية وظاهرهم كما ان ظاهر التوني
بقوله كما هو قال وفي العرف يطلق على معان كثيرة مرجعها الى اربعة والتنافي بينهما ظاهر وكيف كان مقتضى
كلامهم رجوع كل ما يطلق عليه الاصل اليها وعدم رجوع شيء منها الى الاخر اما الثاني فلا يخلو عن مناقشة وان
امكن ان يوجه بشيوع الاطلاق عليها دون غيرها فان ارجاع البعض الى الاخر ممكن كارجاع الثاني الى احد الثلثة
الا ان يراد بالمستصحب الحالة السابقة فيمكن منع الرجوع لا الاستصحاب كما بدله به التوني والمازندراني
وغيرهما الا ان يعتبر في كل الخصوصية فيندفع المناقشة مط حتى على الاول واما الاول فلا باس به لرجوع كل
ما يطلق عليه عندهم اليها وربما زيد عليها خامس وهو اصل القياس وسادس وهو الكتاب المعتمد وفيه نظر
فان الاول مما لا ينصرف اليه الاطلاق بل يطلق عليه بالقرينة واما الاخر فهو لو تم فاصطلاح ارباب الرجال لا
الاصوليين والمقصود هنا اصطلاحهم وان كان كلام بعضهم مطلقا هذا وزاد العلائي من العامة خامسا و
هو الاعم الاغلب وظاهر رجوعه الى الراجح واما حجيته بالمعنى الاول فعند من يقول بعموم حجية الظن فظاهر
واما عند غيرهم فيما ثبت حجية الظهور حجة واما على المعنى الثاني فعلى المعروف من حجية الاستصحاب واما على
الثالث فما لا ريب فيه واما على الرابع فظاهر حجيته على تقدير حجية القاعدة وهي مبتنية عليها ففي الاول
الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى فيما شك في ارادتها باعتبار اقترانها بما مر فيما سبق على ان الحق كما مر ان
الدلالة على المجاز باللفظ لا بالقرينة فاذا شك في صرف القرينة عن الحقيقة ولم يظهر الصرف منها لم يدل اللفظ
على المجاز بل دلالته على الحقيقة باقية ومن الثاني اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا ان يكون
الظاهر حجة شرعية على المختار من عدم الدليل على عموم حجية الظن وعلى الاخر ينعكس ففي الاول البينة على الا
شتغال او البراءة في وجه وظواهر الكتاب والسنة والظن بدخول الوقت مع عدم طريق الى العلم ومن الثاني

ظهور

ظهور العرف والعادة وغلبة الظن والقرائن في تحصيل الموضوعات كالنجاسة والطهارة بعد العلم بالنجاسة
ومن الثالث الاصل في هذا الحكم الكتاب والسنة او الاجماع ومن الرابع قولهم لنا اصل والاصل في العقود
اللزوم وهذا مما كان من المهمات والصعاب ينبغي ان نتعرض له كما شاء الله واعلم ان عمدة ما استدل له قوله سبحانه
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود ويتم تقريبه بتحقيق المراد بهيئة الامر ومادته والعقد اما الاول فالامر هنا
يحتمل ان يكون لاثبات الحكم الاولي وتشريعه كقوله سبحانه اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر
او التاكيد والتنبيه والردع عن الترك كما في الامر بالمعروف اذا قيل صلوا وزكوا فانما يريد به الامر بما ثبت وجوبه
وعلم وكذا لو قال الولي للطفل صل فانه اعلام لاصل الوجوب وتعليم له اياها او نفي الحظر بان يكون اذنا بما يفعلون
من العقود او ارادة كل منها او اي من واحد على البدل او ارادة القدر المشترك والفرق بين الاخيرين ان المطلق
قدر مشترك في الاول والطلب في الثاني وغير الاول منها خلاف الظاهر فيفتقر الى صارف وهو مفقود بل الا
بل الرابع لا يصح ارادته الا ان ارادة الاول مع كون الاية في المائدة وهي اخر سورة نزلت ربما يبعد الا ان يكون
من باب التناسي عما بين قبل ذلك او يكون الخطاب مع من لم يعلم بالحكم قبل ذلك وهو غير بعيد وكيف كان
الظاهر حمله على الاول فانه الظاهر من الامر بالشيء مع عدم ظهور الصارف وعدم البعد في عدم ورود الحكم
بلزوم الوفاء قبله وبالجملة الاصل دليل قوي لا يخرج عنه بالاحتمال مع تايده بالاتفاق حيث ان المتداول بينهم
التمسك بالاية على اللزوم وهو لا يتم الا بذلك مع انه لو فتح احد منها لم ينفتح من هذه الجهة واما الثاني فهل
فلان المراد بالايفاء بالعقد هل هو العمل به مط او العمل بمقتضاه ما دام باقيا او العمل بمقتضاه على وجه يكون في
الواقع فان كان لازما كان العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم وان كان جائزا كان الوفاء العمل بمقتضاه على سبيل
الجواز فلا ينافي وجوب الايفاء كون بعض العقود جائزا كالشركة والمضاربة فلا يكون المراد وجوب نفس العقد
ولا وجوب الالتزام به ابدا الظاهر الاول فان المفهوم من الامر بالايفاء بالقول والوفاء به لغة وعرفا هو العمل
بمدلوله مع ظهور منافاة وجوب الوفاء الجواز وعدم وجوب البقاء فلا يجب ما جاز عدم بقائه ولا ما لا يجب من اصله
فلا يجتمع شيء من الاخيرين مع الوجوب فلا يصح ان يكون مدلولا له واما الثالث فلان العقد لغة الجمع بين الشيئين
بحيث يعسر الانفصال كعقد الحبل والمراد به هنا العهد الموثق المشدد بين اثنين كما ذكره ثلة وهو من تسمية
المحل باسم الحال فالعقد هو التوثيق والتشديد في الاصل قال الجوهري عقدت الحبل والعهد والبيع فانعقد و
على هذا استشكل بخروج الاكثر لو خصصناه والجواب انه نجوزنا خروج الاكثر لغة وعرفا امكن ان يقال هو وان
امكن معارضته بغيره من الاضمار او المجاز لتساويه معه او رجحانه عليه وان قدمنا التخصيص على المجاز وغيره
في غيره ولكن اشتهاره بيننا بل مط يرجحه حيث نسب بعض الاجلة استدلال الفقهاء به في تصحيح العقود ولزومها
قال فانهم تداولوه في ذلك في جميع الاعصار والامصار وقال لو اجماله وعدم التمسك به في شيء مما عدا محل الوفاق
مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليه في محل البحث
والوفاق وقال في موضع اخر ديدن الاصحاب حتى هو يعني العلامة الذي جعله موضع الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه
ان لازما فلازم وان جائزا فجائز اثبات لزوم العقود اللازمة به وان لم يجوز امكن ان يقال الاشكال انما يتم لو لم يثبت

للعقد حقيقة عرفية ولا ريب في ثبوتها اذ ما مر من اللغويين غير مفهوم منه عرفا بل المتبادر منه الايجاب والقبول
ونحوهما مما يصدقان عليه وظاهر كثير الفقهاء كونه حقيقة شرعية فيه وعلى التقديرين لا يرد الاشكال ويتم
الاستناد بل يمكن ان يقال على هذا التقدير العقد استعمل مجازا في هذا المعنى لكونه اقرب الى الحقيقة واشهر
مع تايده بالعمل كما مر وحينئذ يفيد العموم فيفيد اللزوم الا ما خرج مع انه يمكن دفع الاشكال على تقدير ارادة المعنى
اللغوي بان لزوم التخصيص لغير المرضي لو سلمنا اكثريته لغير المتداول في الشرع انما هو اذا اريد بعموم العقود
العموم النوعي وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادي فاذا لوحظ الافراد فلا ريب ان افراد العقود
المتداولة اكثر من افراد غيرها سيما في مثل البيع والاجارة والنكاح فبعد ثبوت الحقيقة الشرعية او العرفية
في لفظ العقد يبقى على عموم المعنى اللغوي فكلما ثبت بطلانه بدليل كالميسر والازلام والرهان بغير ما جوز
في محله والمغارسة ونحوها يخرج ويبقى الباقي فتدبر وبما مر يبين تقريب الاستناد بما ورد عند العامة وعندنا
في اخبارهم المعتبرة المؤمنون او المسلمون عند شروطهم مع لزوم حمله على الانشاء والا لزم الكذب وورود فيه
وفي غيره في مقام التعليل في الالتزام على نفسه ضم الشرط بمعنييه والعقود والشروط الواقعة فيها وفي الايقاعات
مع تايده بالشهرة العظيمة من الاجماع ولا فرق فيما مر بين المرء والمراة والخنثى والممسوح بل الكفار الا ما خرج لعدم
القول بالفرق ولا بين ما ثبت صحته وما لم يثبت لعموم الامر بالوفاء المقتضي صحته وهو ترتب اثره عليه ولا بين
ما صدر من العقود قبل نزول الاية وما صدر بعده للعموم وعدم القول بالفرق ولا بين ما كان مضمونه الوعد
وعدمه للوجهين **تنبيهات الاول** هل تعلق النهي بالعقد يقتضي الفساد وحرمة الوفاء به الظاهر العدم لان
النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات لا عقلا ولا شرعا ولا لغة ولا عرفا كما مر مع ان المحل فيهما مختلفان اذ النهي
متعلقه الايجاد والامر متعلقه الموجود فلا تعارض وربما قيل بالفساد للتضاد فاذا ارتفع الامر بالنهي فلا مقتضي
للصحة ولو كان فيه مثل احل الله البيع لانه لا يقتضي صحة البيع الذي ليس بحلال بل مقتضاه صحة البيوع التي لم يرد
النص بحرمته لان الحلال والحرام متضادان قطعا والحلية تدل على الصحة بالالتزام وذلك لان مقتضى عقد
البيع نقل المبيع الى المشتري بازاء نقل الثمن الى البايع وكانوا يعاملون كذلك وواضع الصيغة هو العرب
فامضاه بقوله احل الله وكذلك اوفوا بالعقود مقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء
به لكونه تعالى يعاقب بفعله كيف يعاقب بترك الوفاء به فالظاهر ان العرف يفهمون التنافي بين هذين فتامل وكذا الكلام في اوفوا
بالعهد اما تجارة عن تراض فالظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي فالظاهر فهو مستثنى من اكل الاموال المنهي
عنه فمفاده ان هذا ليس بحرام فهو نقيض صريح لقوله حرام وقد عرفت فساد الجميع نعم لو قيل بدلالة النهي على الفساد
عقلا او عرفا او شرعا حصل التعارض بين النهي والامر بالوفاء ولزم الترجيح ولكن دلالة الاول على الفساد
تبعا بخلاف الثاني فان دلالته بالمطابقة مع قطعية صدوره واعتضاده بالشهرة حيث ان علمائنا عليه على ان
الدلالة على الفساد تبعا بخلاف الثاني فان دلالته بالمطابقة ان كان عرفا فلا تعارض اذ لا منافاة بين ان
يدل العرف على الفساد والشارع حكم بالصحة وترتب الاثار وبالجملة المدار على حال المتعارضين فان كان الدال
على الفساد اقوى يقدم وان كانا الدال على الصحة اقوى يقدم وان تساويا حكم بالفساد للاصل مع عدم المرجح **الثالث**

ان لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الاخر ولا جوازه من احدهما جوازه من الاخر لان اللزوم
معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز اختصاصه باحدهما دون الاخر من دون منافاة عقلا ونقلا وربما
توهم ان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما مناف للزوم العقد وجوابه ان عموم الامر بالوفاء
من الطرفين يمكن ان يخص باحدهما **الثالث** هل العموم يقتضي صحة العقد اذا كان احد طرفيه صبيا والاخر بالغا
رشيدا الظاهر العدم فان صحة العقد تتوقف على الايجاب والقبول ولو غير اللفظيين والصبي محجور عليه فلا اعتداد
بكلامه فيبقى العقد بدونهما لا ايجابا او القبول فلا يصح ولا يمكن التبعض في الصحة لان عدم الشطر او الشرط يقتضي
عدم المشروط او الكل فلا يتعلق الامر بالوفاء به فلا يكون صحيحا واولى منه الصادر من الطفلين ذكرين او
انثيين او خنثيين او مختلفين **الرابع** هل يصح الحكم بالصحة في العقود الجائزة بالاية الشريفة قولان اظهرهما العدم لما
من منافاة لزوم الوفاء بالعقد ومدلوله مع جوازه وعلى القول بان المراد بالوفاء من الامر الامر بلزوم الوفاء بمقتضى
العقدان جائزا فجائز وان لازما فلازم او لزوم الوفاء ما دام العقد باقيا نعم وقد عرفت ما فيهما من الضعف ولا
ينافي ما قلنا خروج البيع عن اللزوم باعتبار خيار المجلس مثلا فانه داخل في غيره للزومه وكذا امثاله وكذا ما هو
لازم من احد الطرفين بخلاف ما يكون جائزا مطلقا فانه خارج من العموم فالامر بالوفاء بالعقد لا يدل على صحته **الخامس**
هل الفضولي يندرج في العموم قولان اظهرهما نعم واشهرهما نعم اذ هو صدق عقد من اهله غاية الامر يتوقف على رضا المالك
وقد حصل وبه يصدق عليه العقد فيجري عليه وجوب الوفاء ونحوه ما دل عليه في النكاح وخبر عروة البارقي في بيع
عقيل دار النبي بمكة واجازته وما رواه المشايخ الثلثة في بيع الوليدة ولمانة سيدها وطرقهم صحيح او حسن
وللاخر الاصل والاجماع كما في الخلاف وقوله سبحانه الا ان تكون تجارة عن تراض وانه تصرف في ملك الغير والبائع
غير قادر على التسليم والاخبار الناهية عن بيع ما ليس عنده والنافية للبيع عما لا يملك وفيها الصحيح والاول مردود
بما مر والثاني بشذوذه مع نقله الخلاف عن قوم مقابل ظاهر التذكرة الاجماع عليه والثالث غير مناف فانه تجارة
عن تراض سلمنا غير مناف حقيقة ما لمجمله التراضي اذ ادل الدليل عليه على ان النسبة بينه وبين الامر بالوفاء بالعقود
عموم من وجه والمرجح وهو عمل المعظم معنا والرابع في محل المنع مع انه لو سلم لا يدل على الفساد وفيه نظر والخامس كا
لرابع اذ القدرة على التسليم موجود مع الاجازة وثبوت الاشتراط مطلقا ممنوع والسادس غير دال على المدعى لجوازه مع ان
حرمة بيع ما ليس بملكه لا يدل على فساده مع الاجازة على ان شيئا منها لا يكافؤ ما مر ولا يعتبر الفور في الاجازة للاصل والعموما
والاستصحاب وخصوص صحيح محمد بن قيس وحسنه ولا يكفي فيها حضور المالك مع سكوته للاصل والاجماع كما
في التذكرة حيث نسبه الى علمائنا ولا العلم برضاه قبل العقد فلا يدخل بذلك في التوكيل ولا يخرج عن الفضولي و
هي تعتبر من المالك او من قام مقامه كالفسخ ولو قال لم اجز كان له الاجازة بعد للاصل وصحيح محمد بن قيس او حسنه **السادس**
ان الاية هل تعم المعاطاة من العقود او لا يتوقف تحقيقه على رسم مقدمة **فنقول** اختلفوا في ان البيع مثلا هل هو نفس
الايجاب والقبول او النقل والانتقال ولكنه مشروط شرعا بهما او هو ذلك ولا يشترطان في صحته ولزومه بل ربما يتحقق
ذلك في قالب التقابض وهو المسمى بالمعاطاة وعلى تقدير الاشتراط هل الشرط فيه الالفاظ المعينة او مطلق اللفظ وجوه
بل اقوال ولا خلاف في تحقق الاولين كما لا فائدة يعتد بها في النزاع بينهما وان كان الاظهر فساد الاول لصدق البيع

بدون الايجاب والقبول اللفظيين عرفا قطعا وللتبادر وعدم صحة السلب عما خلا عنهما وبطلان اشتراط الصحة في
الثاني للاصول والعمومات وقوله سبحانه احل الله البيع وتجارة عن تراض والناس مسلطون على اموالهم وعمل الناس
في كل عصر ومصر من دون نكير اصلا ولو ساعد ان البيع لو كان انعقاده موقوفا على الصيغة لبينه الشارع واهل
خلاف مقتضى الحكمة وسيرته في مثل هذا الامر العام البلوى مع انه لم يظهر منه ولو برواية ضعيفة ومثله سائر العقود
فانقطع الاستصحاب واصالة عدم النقل وانما الكلام في اللزوم بدونهما والظاهر العدم لما دل على ان المحرم الكلام
الا انه لا يتوقف على الالفاظ الخاصة بل ما صدق عليه العقد ثم هل يكفي على المختار مجرد النقل الموصوف في البيع والانتقال
كذلك في اي قالب يكون حتى في التقابض ام لا المشهور الثاني وجماعة على الاول منهم المقدس وبعض من عاصرناهم و
هو الظاهر لما مر هنا وفي اوايل الكتاب ينبغي ان يعلم ان المعاملات غالبا ليست ماهياتها توقيفية يحتاج الى بيان
من الشارع بل المدار على اللغة والعرف الا ان يتحقق باعتبار الشرائط والامور الخارجة حقيقة شرعية تعيينا
او تعينا او استعمال شرعي لكن على الاخير يتوقف ارادته على القرينة الا اذا صار مجازا مشهورا في وجه وهما منفيان
هنا تحقيقا فح اذا تعلق حكم بها يرجع الى العرف واللغة كما في امثالها وبالاصل يدفع الزائد فاذا ورد الحكم باللزوم
من الشارع او الحلية في البيع او العقود مثلا فالمدار فيه على اللغة والعرف في صدق الموضوع وكل ما شك فيه
في اعتبار بعد تحقق الماهية يدفع بالاصل ولما لم يعلم عرف زمان الشرع في العقد والبيع مثلا تعين الرجوع الى
عرفنا ويضم اصالة عدم النقل يوافق مع عرفه بل مع اللغة لو لم يثبت المخالفة كما هو الظاهر هنا فلو كان البيع مثلا
حقيقة في النقل المعهود بعنوان اللزوم فيلزم اتباعه وان كان حقيقة في النقل ولا حكم له في اللزوم والجواز ولو
على وجه الشك فيتوقف ثبوت الخصوصية على الورود من الشارع لان التصرف في مال الغير من دون جهة حرام
قطعا شرعا وعقلا فاذن ينبغي ان يلاحظ ان المعاملات المعاطاتية كالبيع مثلا هل هي من المصاديق الحقيقية
المعلق حكمها على الفاظها او يوجد ان البيع المعاطاتي مثلا هل من افراد حقيقته كما ثبت بما مر او لا وعلى الاول
هل يتوقف صحته شرعا على شرط او لا كما ثبت بما مر وعلى تقديره هل يلزم بدون الصيغة الظاهر نعم للاطلاقات
والعمومات وترك الاستفصال في الاخبار الكثيرة في احكام الخيار وغيرها ومنه احكام المرافعات فانهم حكموا بثبوت
الخيار بانواعها مع انه لا معنى لتعليق الخيار بشيء مع عدم لزومه في نفسه من غير استفصال والحكم بالبينة واليمين
مع عدم اللزوم مع عموم البلوى وشيوع عدم جريان الصيغة في الاغلب ومما يدل على عدم اعتبار اللفظ والعربية
في ماهية العقد عقد الاخرس والعاجز عن العربية فان العجز لا يجعل غير العقد عقدا بل ينبغي ان يكون العجز شرطا
في جواز الاكتفاء بهما عند غير المجوز اختيارا الا ان العجز يقوم غير العقد مقامه وهو على خلاف المشهور من عدم الا
كتفاء بهما في الاختيار واما من لم يشترطهما فيجوزه مطلقا فالاعتبار مبني على الاشتراط لا على جعل هذا بدلا عن العقد
مع ان القدرة على التوكيل يرفع الاضطرار وايضا عدم اعتبار لفظ معين في العقود الجائزة بل الاكتفاء بغير
اللفظ عندهم وكذا الاكتفاء في القبول بالفعل منها يكشف عن صدق العقد بدون اللفظ ومعلوم عدم افتراق
العقد الجائز واللازم في الصدق على اللفظ وغيره وايضا يصدق العقد على الجميع عرفا بل على الاخرس وصفقة
البيع القرينة ويؤيده قولهم بارك الله في صفقتك والاكتفاء بهما هو المتعارف في المعاملة بين اهل البوادي

من الناس

من الناس وامثالهم ومما يلزم على من لم يجعل المعاطاة عقدا ان لا يحكموا بعدم لزوم عقد وقع بعد انتقال الشيء
اليه بالمعاطاة وهو مما يعم به البلوى مع عدم التصريح به من احد لا في المرافعات ولا في غيرها وفي مثله ديدنهم
التعرض فالمدار في الحقيقة على ان التقابض ونحوه عقد او لا فما يدل عليه فلو تم والا فيلزم ان يصير البيع
جائزا ولا نما قبل العقد جائز وبعده لازم ومن جميع ما مر يتبين حكم الملحون من العقود وتقديم الايجاب
على القبول فيما يمكن الصحة وحال الفورية بينهما في صدق العقد ثم ان المعاطاة ليست مخصوصة بالبيع بل تعم
سائر العقود المعاوضات كالاجارة والهبة والمزارعة والمساقاة والمضاربة والقرض وغيرها بخلاف العقود
الغير المعاوضات كالنكاح والطلاق وامثالهما لكن هذا بناء على كونها اباحة ظاهرة واما بناء على كونها عقدا
لم يصح بل على كونها عقدا فاسدا لم يصح ايضا فان بناء الاول على الاباحة والتراضي وهو وان لم يلزم ان يدخل
تحت عقد من العقود ولم يتوقف جوازها على هذان الصيغة خاصة بل يعم غيره الا انها غير جارية في غير
المعاوضات لعدم الدليل على صحتها بمجرد التراضي بخلاف الاخيرين فان بناءهما على كونها عقدا ولو فاسدا
وعلى تقديرهما لا يصح الاختصاص وهو ظاهر الا ان يقوم الدليل على كما بينها فيه فتنبه ومنه الاصل
في تصرفات المسلم الصحة والمعنى عندنا ان ما يحتمل صحيحه عن فاسده في الواقع ولم يعلم ان المحصل منهما في الخارج
يحمل على الصحيح اذا صدر عن المسلم لا ان الاصل في التصرفات بمجردها الصحة فالاصل في الذبح او النحر او البيع
وامثاله عدمه حتى يثبت حصوله وفي صحة حدوث كل تصرف عدمها الى ان يثبت واما فيما صدر من المسلم
من تصرف ومعاملة مع احتمال الوجهين فالاصل فيه الصحة وهو اجماعي ومن قطعيات الشريعة والاستقراءات
القطعية ومن موارده قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية والامين ورواية الثقة والشهادة
واقرار العقلاء على انفسهم وتصديق المراة فيما يتعلق بنفسها وعدم اعتبار الشك بعد العمل الى غير ذلك بل
سيرة المسلمين كافة عليه ولذا ترى ان احدا منهم لم يرد على عقد ولا ايقاع ولا غيرهما مما انقضى الا حكموا بالصحة
فيه وعليه استقرارهم الى زماننا ولا يقدح فيها احد ابدا باحتمال الغفلة او الجهل او السهو او غير ذلك وكيف
كان لولاه لفسد النظام ولزم العسر والحرج الشديد جدا اذ لا يمكن ان يتذكر احد انه فعل جميع اعماله الماضية
بشرائطها وبطلت الاحكام فضلا عما مر وعن نقل الاجماع من غير واحد وعن الاخبار في الجلد والذبيحة والخف
والنعل وجبة الفرو ولحم السوق الى غير ذلك ولا فرق فيه بين الاقوال انشاؤها واخبارها عقودها او
ايقاعاتها والافعال عباداتها مطلقا ولو كالنذر واجباتها ومندوباتها ومعاملاتها ولا بين المؤالف والمخالف
فمن ادعى ان امراة زوجته او جاريته او اتى بعبادة صلوة او زكوة او خمسا او حجا او اجرى عقدا اصالة او نيابة
او ولاية او وصاية او اتى بمعاملة او عبادة لنفسه او لابيه تحملا او لاحد استيجارا او عن وطي المراة بعد ذلك
اشهر فيسمع وليس عليه شيء هذا كله مع الخلو عن المعارض كالدعاوي ولو يحقق مرافعة ليس عليه الا اليمين و
من فروعه قبول قول مدعي الفقر في الزكوة والخمس ونحوهما واوصاف اللقطة في الاموال الباطنة وقول من ادعى
القصد بانشاده دون العبث او قصدا خاصا لعبادة خاصة او معاملة كذلك او ادعى العجز عن النطق بالفاظ
العبادات او المعاملات او عن الاتيان بها على وفق العربية فيما يشترط او العجز عن القيام او تحصيل الماء في صلوة

النيابة بطريق المعاوضة او قصد النيابة او الاصالة او الاحياء او المجازة تنبيهات الاول هل يعم الحكم لافعال
المكلف بالنسبة الى نفسه الحق نعم لشمول بعض ما مر له فيحكم بصحة ما مضى منه من الافعال والاقوال الا ان يعلم
انه كان آخذا لها عن غير طريق شرعي او غافلا عن ملاحظة الطريق فلا يضر عدم العلم بالطريق ولا الشك بل ولا
الظن بعدم كونه على وجه شرعي اذا لم يثبت شرعا اعتباره الثاني ان المدار في الصحة على الواقع او على اعتقاد الفاعل
او لا هذا ولا ذاك بل على دفع العصيان منه فيكفي وقوعه سهوا او جهلا لعذر وهكذا الحق الاول اذ لولاه
لم يتم السيرة ونحوها مما مر الثالث هل يعم الحكم للكفار او لا الحق نعم لكن الصحة هنا يجري على مذهبه دون
الواقع ولا يجزيه عن فعل القبيح وترك الواجب ولا يسقط الواجب الكفائي باشتغاله فيه الرابع هل الظن المستفاد
يقوم مقام العلم او لا وجهان والاقوى العدم الخامس قال الشهيد كل مسلم اخبر عن امر دينى يفعله فالظاهر قبوله
وهذه مخرجة من قبول قول الصحابي امرنا بكذا او امرنا النبي بكذا او نهي عن كذا لان الظاهر من حال الصحابي
تنبيه ومعرفته باللغة فلا يطلق ذلك الا بعد تيقن ما هو امر او نهي قال وفي هذه القاعدة مسائل كاخبار المسلم
بوكالته في بيع او وصية او بان ما في يده طاهر او نجس او بانه طهر الثوب المامور بتطهيره وفيه ما لا ينبغي صدوره
مثله عن مثله بل وعن غيره وغيره ومنه ما يقال ان الاصل ان لا يكون لاحد بعد الله سلطان على احد لتساويهم
في العبودية والا يلزم الترجيح من غير مرجح والتحكم ويدخل في اصل العدم والاستصحاب ايضا وليس لاحد من العبيد
تسلط على امثاله بل ليس لغير المالك مطلق سلطان على مملوك من دون اذن مالكه ويمكن ادراجه في اصل النفي
ايضا فما تحقق سلطنته في بنوة او امامة او فقاهة او ابوة او وصاية او نحوها خلاف الاصل وبقدر الثبوت
والمتيقن من ولاية الائمة كالمحتسبين والاوصياء ما كانت منوطة بالمصلحة فللفقهاء ما كان للنبي والامام
لدلالة الاجماع تحصيلا ونقلا وعموم الاخبار الكثيرة حيث جعلوا فيها ورثة الانبياء وامناء الرسل وخلفاء النبي
وحصون الاسلام وكسائر الانبياء وكمنزلة الانبياء في بني اسرائيل وقاضيا وحاكما وجعل بايديهم مجاري
الامور والاحكام الى غير ذلك وان ورد بعضها في العلماء وبعضها في الفقهاء مع تأيد الجميع بعلمهم وبعضهم ما ثبت
لكل في محله ومنه ان الاصل حرمة مال المسلم وعصمته نظرا الى عموم الدليل ومنه اصالة الطهارة فيقال
الاصل في الاشياء الطهارة وهو مما هو معروف بل اجماعي بحسب الظاهر من الفقهاء كما قاله بعض الاجلة بل في
موضع آخر هو من المسلمات عند المجتهدين والاخباريين من دون تفاوت وجعله في آخر من المسلمات عند الفقهاء
وعده آخر متفقا عليه بينهم قديما وحديثا وفيه الكفاية فضلا عن ان النجاسة تثبت بالاجماع والدليل في امور
سكوت الشارع عن غيرها مع شدة الحاجة بمعرفتها لتوقف صحة اعظم الاحكام وهمها بمعرفتها وتأخير البيان عليه
غير مجوز فثبت ان الاصل فيما جهل حكمه الطهارة واستدل بموثق عمار عن الصادق عليه السلام سئل عن الخطاية يقع في اللبن
هل يحرم اللبن قال يحرم اللبن وقال ان فيها السم وقال كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما
لم تعلم فليس عليك ولو قيل النظافة غير الطهارة والقذارة غير النجاسة قلنا شهادة حال المتكلم يقتضي حملهما على
الشرعي لكن المعاني المحتملة عديدة منها ان كل شيء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته ومنها
ان كل شيء لم يعلم انه هل هو مما اتصف بالنجاسة بسبب ملاقاته لها او لا محكوم بالطهارة ومنه الجزئي المشتبه بنجس

البين

بنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان والبقر ومنها ان كل شيء مجهول حكمه حكمه الطهارة الا
ان يثبت نجاسته وهذا من شبهة الحكم كما ان الاولين من شبهة الموضوع ولا يمكن جعل الكل في اطلاق واحد
لاختلاف اضافة الطهارة والقذارة فيها وكذا اختلاف معنى العلم فان الظاهر منه اليقين وهو ليس بشرط في الاول
لكفاية خبر الواحد فيه بخلاف غيره فانه الغالب فيه وكذا اختلاف السبب لكفاية خبر الواحد في الاخير دون غيره
فان العلم فيه من الامور الخارجة كالبينة والقرائن ومداره على اليقين مع ان المعنى الاخير من الاصول الا
جتهادية وحجيته تتوقف على الفحص بخلاف غيره والظاهر من الخبر عدم التوقف كما ان ظاهره عدم ارادة شبهة
السوق والغاية والمناسب له ان يقال حتى يرد فيه نهي او نحوه لا حتى تعلم انه قذر مع ان ارادته خلاف غالب
احوال الرفان دابه ليس تعليم الاصول الاجتهادية فيتردد كلامه بينه وبين الحمل على الشبهة الموضوعية كقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فيتعين الثاني لبداهة الاول مع بعد غير
المعنى الاول جدا نظرا الى ملاحظة لفظ القذر والنظيف فانهما صفة مشبهة بدلالته على الثبوت لا التجدد
فيفيدان كل شيء ثبت له الطهارة فهو طاهر الى ان يثبت من الشارع كونه قذرا لا ان كل شيء طاهر حتى يثبت
عروض النجاسة له فالحمل على جميع المعاني بعيد جدا مع ان في الشك كفاية فتعين حمله على غير الاول والاخير
وبالجملة اثبات مثل هذا الاصل بل اي شيء بمثل ذلك محل شك وبان الشارع جعل الصلوة مباحة عند ملابسة
المصلي لبعض الاشياء ومحرمة عند ملابسته لبعض آخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل وهي استحالة الترجيح و
الترجح بلا مرجح من ان يكون في الشيء بحسب الواقع صفة حقيقية او اعتبارية وبالجملة شيء مقتضي لان يباح
معه الصلوة او يحرم وهذا مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والشارع العالم بحقائق الاشياء وصفاتها العالم
مناسبة الصلوة مع البعض وعدمها وعبر عن كون الشيء بحيث يباح معه الصلوة بالطهارة وعن الشيء بالطاهر
وعن كونه بحيث يحرم معه الصلوة بالنجاسة وعن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن بان شيئا
من الاشياء طاهر او نجس الا من طريق اعلام الشارع وهو اما بحصر الطاهرات او النجاسات ثم لما فتشنا الشرع
وجدنا ان الشارع منعنا من الدخول في الصلوة عند ملابسة اشياء مخصوصة وصرح بطهارة بعض مما عداها
وسكت عن بعض واذ كان عليه ان يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لو كان نجسا في الواقع اذ من اعظم فوائد
بعث الرسل ارشادهم الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء
المخصوصة وهذا يفيدنا قضية كلية هي ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة ويرد عليه ان الترجيح والترجح بلا
مرجح انما يلزم لو لم يكن كيفية في نفس المكلف يقتضي الاشتراط كالتكاليف الابتلائية فلا يحتاج الى ان يكون
في الشيء ما يقتضي الاشتراط مع ان في عدم المقتضي كفاية للاباحة هذا وفي اخذ الاباحة هنا وفي مقابلها الحرمة
بشيء نعرفه بل الاولى اخذ الاشتراط ورفع المشروط بدونه وايضا حصر الطريق باعلام الشارع الطاهر والنجاسة
ثم اذ يكفي لذلك اطلاق الامر بالصلوة ونحوها وعموم الاباحة في الاكل والشرب ونحوهما لرجوع الطهارة بمعنى
الى الاباحة وعدم التكليف فلا يحتاج الى ما ذكره من الحصر مع انحصار الطاهرات بدون اخذ النجاسات لا يمكن
عادة فلا يتم حصره فيما ذكره نعم يكفي بيان نجاسة بعض الاشياء ويتم الحصر بما ذكره ثم ان في كفاية جعل محل التفتيش موردا

امورا ثلثة فی اتمام المدعی اذ المنع من الدخول فی الصلوة لم یعلم انه للنجاسة اصلا لکونه اعم کما فی المنع من ملابسة الحریر و منعا
الذهب فلا یعلم ان یکون المنع لاجل النجاسة ولعله لذا اکتفی بعضهم فی اثبات هذا الاصل بان النجاسة یرجع حقیقة
الی وجوب الاجتناب عن موصوفها فی الاکل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وکذا وجوب الاجتناب عنه فی الصلوة
ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد ونحوهما من العبادات المشروطة
بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد ونحوهما وقال وبالجملة مرجعها الی اقتضاء وتکلیف حتمی والاصل
برائة الذمة من التکالیف حتی یثبت وکذا الکلام فی اصالة الحل ویؤیدها الاصل العقلی ایضا ما ورد فی الروایات
من ان کل شیء نظیف حتی تستیقن انه قذر وکل ماء طاهر حتی تعلم انه قذر وکذا کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی
والحاصل ان العقل والنقل متطابقان فی هذا الاصل الا انه یرد علیه ان مجرد وجوب الاجتناب فی الاکل والشرب
ونحوهما وفی الصلوة ونحوها لا یثبت النجاسة لکونه اعم وکذا وجوب ازالتها عن المصاحف ونحوها فلیس مرجعها
الی اقتضاء وتکلیف حتمی ولذا یصح ان یقال ان النجاسة والطهارة لا یثبتان الا بالاجماع او بالحکم بالطهارة او
النجاسة فی وجه کقوله سبحانه انما المشرکون نجس وکقولهم کل ماء طاهر ونحوهما وبما قلنا یتبین ما فی ذلک الخبر
الاخیر هذا ویظهر مما مر بها نبه ایضا کاد عاءه ان العقل والنقل متطابقان فی هذا الحقل الاصل مع انه عد النقل
اولا مؤیدا لا حجة وکان نظره الی ان مثله لا یثبت بالظن وان کان منظورا فیه فکیف تطابقا وایضا جعل اولا
الاصل عقلیا مع انه لو اراد ذلک صح له ان یقول الطهارة مرجعها الی اصل البراءة فیکون اصلا عقلیا بزعمه
فلا احتیاج الی التعلیل بان النجاسة یرجع الی وجوب الاجتناب والازالة نعم لو اراد ان یثبت حقیقة النجاسة
ثم لما کان الطهارة والنجاسة متقابلین قطعا بل ضرورة یثبت بذلک ان الطهارة مقابلها فیکون عدم وجوب
الاجتناب بذلک لیس من دلالة العقل المقابل للنقل کما ضله وان کان منه بوجه وکیف کان فبذلک رد علی من قال
فی طریق تطهیر المضاف اذا عرض له التنجیس بعد ان احتمل بعد امتزاج الماء المذکور بالکر طهارته وان سلب الاسم
عن الکر متمسکا باصالة الطهارة منظر فیه ولا نسلم ان الاصل فی کل شیء الطهارة لان الطهارة والنجاسة
حکمان شرعیان وکل منهما یعلم ببیان الشارع ولا شیء یدل علی عموم الطهارة وهو وان کان هنا فی الجملة الا
ان الاصل المذکور یثبت بما مر من الاجماع المنقول المؤید بالشهرة التامة وغیره وان لم یکن علیها العموم ادلة حجیة خبر
الواحد ونحوه وفی وجوده فی خصوص الماء المطلق استنادا الی ما مر من الخبر المروی بطرق متعددة نظر یظهر وجهه
مما مر من الخبر المروی بطرق متعددة ملخصه عدم ظهوره فی حکم مجهول الحکم بل غایته الدلالة علی الطهارة مع شبهة
الموضوع کان لا یعلم ان ماء مثلا من افراد النجس او الطاهر فلا یجری فیه استصحاب الطهارة للقطع بعدم مزوجیة منهما
ویکون احدهما مع احتمال وروده فیما حالة السابق فیکون من ادلة الاستصحاب علی انه لو دل هذا الخبر علی ما
ذکره لدل ما مر من الموثق علی عموم الطهارة حرفا بحرف والتفرقة عجیب بل لو دل الاول علی اصالة الطهارة
فی الماء لدل هو علی العموم بطریق اولی یتبین وجهه بالتدبر مع ان طریق الخبر الاول لیس صحیحا ولا موثقا ولا
نعم متعددة بخلاف الثانی فانه موثق مع انه لو قلنا بحجیة الاول للتثبت یستلزم حجیة الثانی لذلک مع ان
الموثق عنده حجة ثم قال نعم ان قلنا ان الاصل فی الاشیاء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لکن البراءة

کل شیء لو ما یصح بالدلیل وربما یوجد ذلک فی الجملة الا ان الکلام فی حسب حق دلالة العموم علی عموم الطهارة

اليقينية

اليقينية تقتضی تنزیه الجسد والثیاب عنه فی الصلوة والوضوء بغیره وننظر فیه بانه یظهر منه انه جعل اصل الاباحة
مختصا بالماکل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من یقول بها یقول فی کل فعل من افعال المکلفین اذا لم یرد
فیه نص ولا شک ان الصلوة مع ملابسة ما لاقاه هذا الماء من جملة تلک الافعال وبان الیقین بالبراءة انما
یلزم اذا کان هناک یقین باشتغال الذمة ومن این حصل لنا العلم باشتغال ذمتنا بصلوة لا یکون مع ما عند
فعلها الا ما نص الشارع علی طهارته سلمنا ان الشارع کلفنا بان نصلی فی الثوب الطاهر فی الواقع ونأکل ونشرب
الطاهر کذلک فنقول لیس الطاهر فی الواقع الا ما اباح الشارع استعماله فی الصلوة وتناوله وهو قد اباح بعض
الاشیاء بخصوصه واباح البعض الاخر بقوله کل شیء مطلق وبعدم التکلیف بما لا یطاق ولا منافاة بین ان
یکون شیء طاهرا فی الواقع من حیث الخصوصیة اذ الاحکام الشرعیة قد یکون مرتبطة بصفات اعتباریة فلا
مانع من ان یکون حکم شیء فی الواقع مع جهل المکلف مغایرا لحکمه فی نفسه او مع علم المکلف وفیهما نظر اما فی الجهة
فلان الفرق غیر ظاهر فان البراءة الیقینیة ان اوجبت الاجتناب وجبت فیهما من دون فرق اذ ما ذکره فی الصلوة
باق فی الاکل والشرب لان وجوب الاجتناب عن النجس الواقعی فیهما یقتضی البراءة الیقینیة ان اوجبت الاجتناب
~~اوجبت فیهما من دون فرق اذ ما ذکره فی الصلوة باق فی الاکل والشرب لان وجوب الاجتناب عن النجس الواقعی~~
فیهما یقتضی البراءة فیجب ترک هذا الماء فیهما وبالجملة الکلام فیهما سواء دلیلا ونقضا قبولا وردا واما فی الاخر فلانه
لم یظهر منه ما استظهره لاحتمال ان یکون نظره الی وجود المعارض فی الصلوة مثلا دون الماکل والمشارب وان
کان یرد علیه ما مر وایضا منع الیقین بالاشتغال بصلوة لا یکون معها عند فعلها الا ما نص الشارع علی طهارته
مما لا ینبغی فان الاشتغال ثبت بالظن الاجتهادی وحجیته مقطوع به کلزوم اتباعه فی مثل المقام واما قضیة
التنصیص ان اراد منها وجود النص الخاص لم یظهر من المستدل الحاجة الیه بل ظهر خلافه حیث اکتفی باصالة
الاباحة فی الطهارة وان اراد عدم الحاجة بمثله لم یصح لما سیصرح به مع ان المستدل عد الطهارة حکما شرعیا
وظاهره القبول کما لا محیص عنه غایة الامر انه معارضة الاصل المذکور بقاعدة الاشتغال الیقینی لزوم
تحصیل البراءة وهو ان تم والا فلا فما ذکره لا یلائم ما ذکر المستدل بعد مثله مباحا فی الواقع لم لا یتم لم ینفعه المستلزم
فان الاباحة المذکورة تعلیقیة موقوفة علی عدم الدلیل علی خلافه ثم تسلیم لزوم تحصیل البراءة یقتضی عدم
الاکتفاء فی الصلوة بالماء المذکور لعدم ثبوت الطهارة هناک فرضا نظرا الی حدوث الشک بسبب التعارض
وقد مر تبیین ما فیما تمسک به لاثبات هذا الاصل ایضا من ان الطاهر ما ابیح ملابسته فی الصلوة اختیارا
والنجاسة ما حرم استعماله فی الصلوة والاغذیة للاستقذار وللتوصل الی الفرار والتعریفان من الشهید
الاول فالشارع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساترا للعورة یحصل هذه الماهیة بای فرد کان وکل من البدن و
الثوب متلطخا بای شیء کان فاذا اخرج بعض الاشیاء وهو النجاسات بقی الباقی علی عدم مانعیته من الصلوة و
تحققها معه وهو معنی الطهارة فیکون طهارة الاشیاء مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر ساکتا عما عدا
النجاسات اذا کان فی البدن والثوب مع ما فی التعریفین مما لا یخفی واستدل ایضا بان الاشیاء مخلوقة لمنافع
العباد ولا یتم النفع الا بها وکان التقریب ان الایة لما وردت فی مقام الامتنان فتفید عموم المنافع بالنسبة الی

كل شئ وكل حال منه وصول لايتم الا بالطهارة فانه لولا اصالة الطهارة لم يجز الانتفاع من الاشياء بما يتوقف
جوازه على الطهارة وما اورد من ان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه
بان خلق جميع ما على الارض لانتفاعه واما ارشاده الى كيفية الانتفاع وكميته وزيادة حصل من امر اخر فلا يدل
الاية على الاذن في كل انتفاع من كل شئ وبالجملة ليس في الاية لفظ دال على عموم الانتفاع والاستدلال بها
بمثل ما قاله المص ثم جعله مناطا للاحكام جراة فيه نظر من وجوه منها ان الدليل على العموم هنا العقل وهو
اقوى من اللفظ ومنع العموم كيف يورث الاجمال وهو ينافي ما اعترف به وهو ورودها في مقام الامتنان
وكذا في الكيفية لاستلزامه عدم الانتفاع به راسا واورد بان الحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل
العقلي متعذر او متعسر وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس ايضا ويرد عليه انه ان اراد بحصول
المنافع بالنجس كل فرد من المنافع وما يجامع مع الطهارة فباطل قطعا وان اراد به غيره فلا ينافي الاستنا
به مع ان الدليل غير منحصر في العقلي فليكن الدليل عليه نقليا كالاجماع كما مر مع ان في كون هذا دليلا
عقليا شيئا فان هذا ماخوذ من عموم شرعي وهو خلق لكم ما في الارض جميعا ولا دليل عقليا يفيد ذلك
الا ان في هذا نظرا وبالجملة مقتضى العموم عموم الانتفاع الا ما خرج بالدليل وقد خرج منه منافع النجاسات
بما بينا في الطهارة نعم الحق ان الطهارة حالة وجودية خاصة كالنجاسة المقابلة لها ولا يخرج من المنافع و
يدخل في عموم ادلة الاباحة ايضا الا ان تصورها بديهي لا يتوقف على التعريف كالوجود لا يتم تحديدها بابي
شئ عرف غالبا لمقابلتها بل جوازها ما يلزمها وبذلك يتم التقريب ثم من جميع ما مر من الاجماع وغيره يتضح
ان الاصل في الاشياء الحل ومنه قوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا نظرا الى وروده في مقام الامتنان
فيفيد عموم انواع الانتفاع ولولاه لم يكن هناك امتنان كما يفيده العموم فضلا عن قوله سبحانه انما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا
وامنوا وعملوا الصالحات الاية يا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فالاول يدل بالحصر كالاخير ومنه يستفاد
التعليل على ان عدم ورود النص على التحريم دليل على الاباحة وفي غيرهما من الثاني والثالث يتم الدلالة
بعدم القول بالفصل مع ظهور العموم في الجملة وعدم ابقاء الشرطية على ظاهرها في الاخير قطعا بقي اطلاق
الاصل في كلام الشهيد وغيره من الفقهاء كثيرا مع خفاء ماخذها جلا وقلا ولا باس ان نشير الى طائفة منها
لما في النظر فيها والتدبر والفحص عنها من الاعداد لقوة الارتقاء وان سبق بعضها صريحا او استفيد مما
او كان بعضها مندرجا تحت اخر والى ماخذها ان لم يسبق في كلامنا وعليك بعد بالتامل فيها في صحتها و
سقمها فمنها ما يقال الاصل عدم تداخل الاسباب والاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر و
الاصل في الكلام الحقيقة وقد مر الكلام في الجميع ومنها الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة والمراد
منه الظاهر بل قد مر عدم جواز الحمل على الازيد الا بطريق عموم الاشتراك ومنها الاصل ان النية فعل المكلف
ولا اثر لنية غيره لعدم ثبوت الدليل عليه اذ كل ما دل على اشتراطها واعتبارها لم يدل الا على اعتبار نيته و

منها

١٥٥

ومنها الاصل عدم بلوغ الماء كرا وهو الاستصحاب ان علم سبق قلته والا فيمكن ادراجه فيما تردد الامر بين الاخذ بالاقل
عند فقد الدليل على الاكثر ومنها الاصل عدم القبض الصحيح للمبيع وهو يمكن ان يرجع الى استصحاب عدم وجود
القبض تاما كاملا ويقع التعارض بين الاصل والظاهر ومنه الاصل عدم معرفة المشتري بصفة المبيع ان كان
عدم صحة العقد ومنها الاصل السلامة من العيب كان يشتري شيئا فوجد به عيبا وهو يدخل في اصالة تاخر الحادث
والاستصحاب ومنها الاصل يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله والمراد به الظاهر كما
هو ظاهر ومنها الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره في التكاليف ما لم ياذن الله وهو مقتضى الخطابات فان مقتضاها
المباشرة فضلا عن اصل العدم فان الكفاية عن الغير في غير الامر على فعله يتوقف على الثبوت فيدفع بالاصل ومنها
الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره وهو راجع الى اصل العدم واستصحاب حال العقل ومنهم من ادرجه في
الراجح معللا بان المواضع التي لا يمكن اجبار الغير فيها اغلب واكثر وفيه نظر ومنها الاصل في الاحكام التابعة للتسميات
ارتباطه بحصول تمام المسمى وهو من الراجح الظاهر نظرا الى ان تعلق الحكم على الاسم يقتضي اناطته على المسمى وهو
من الراجح الظاهر نظرا الى ان تعلق الحكم على الاسم يقتضي اناطته على المسمى وهو مما يطرد وربما يعد من القاعدة
ومنها الاصل في العقود الحلول وهو من الظاهر نظرا الى انصراف اطلاق العقد الى حلول العوضين وتارة نظرا الى كونها
انشاء معرا عن الزمان والاجل فيها او في احدهما امر خارج وربما عد من القاعدة ايضا ومنها الاصل في الميراث النسب
التولد وفي السببي الانعام بالعتق او الضمان او الولاية العامة وهو لا يرجع الى احد الاربعة بل المراد منه معناه
اللغوي وهو ما يبتنى عليه الشئ ومع ذلك ما يبتنى عليه الشئ ليس منحصرا فيما ذكر بل الزوجية سبب اخر ومنها
الاصل في الهيئات المستحب ان تكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف على الاصل والمراد منه الراجح القطعي اذ
لا يمكن الاختلاف بين الهيئة والمحل بوجوب الاول واستحباب الثاني للزوم التناقض هذا ان اريد من الزيادة
بالوجوب الشرطي فلا يصح الحكم بامتناع المخالفة ومنها الاصل عدم وجود الحادث والاصل عدم تقدم الحادث
والاصل عدم الاشتراط وعدم التقييد وعدم التخصيص وعدم النسخ والاصل عدم تغير الحكم السابق وعدم
تغير الحالة السابقة الى ان يثبت تغيرها والاصل عدم الحكم الشرعي او الوجوب والتحريم والاصل في كل ممكن
عدمه والمراد من الكل ظاهر فلا يفتقر الى البيان ومنها الاصل وجوب استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء
العبادة والمراد منه القاعدة وهو مبتن على عموم دليل النية للاجزاء كما يعم للكل وليتحقق محل الجزم ومنه يبين
قول بعضهم الاصل في كل فعل اوجزء الاحتياج الى نية مستقلة ومنها الاصل في كل عمل ما مور به ان يكون عبادة
مشروطة بالنية وهو من القاعدة نظرا الى عموم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ونحوه ومنها الاصل
في البيع اللزوم وهو راجع الى القاعدة نظرا الى عموم اوفوا بالعقود واورد بانه لا وجه له معللا بان خيار
المجلس ثابت في اقسام البيع ومنه ان المقصود ان القاعدة تقتضي اللزوم الا ما خرج فذلك لا ينافي ما ذكره ومنه يبين
حال الاصل في كل العقود ومنها الاصل صحة البيع وهو من القاعدة نظرا الى عموم احل الله البيع ومنها ان
الاصل تبعية الربح لراس المال وهو راجع الى القاعدة ومنها الاصل عدم حجية الظن وهو كسابقه نظرا الى
عموم ما دل على حرمة العمل بالظن الى غير ذلك مما يتمكن من استخراج ماخذها اذا احطت خبرا بما ذكرنا

المنهج الحادي عشر

في التعارض والتعادل والترجيح وفيه مطالب المطلب الاول في التعارض ومقدمة قال في المنية وتبعه
بعض الاواخر تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وعمم التعارض بالتنافي والعموم والخصوص
عامين كانا او خاصين من وجه والعموم والخصوص المطلقين مع ان الظاهر ان المقصود منه هنا ما يكون من قبيل الاولين
بقرينة مقابلته مع التعادل والترجيح وان اشتهر في كثير منهم الاقسام هنا اذ التخصيص عندهم موقوف على الترجيح
عند الجل ولا التعادل فيه بل يعد جمعا بين العام والخاص بتعيين التخصيص بل التعارض بين العام والخاص
لا يعد تعارضا لفهم العرف التخصيص وانما يكون التعارض بينهما في بادي النظر بخلاف ما مر اذ هنا ما يتوقف
العمل باحدهما على الترجيح ولا يعمل به مع التكافؤ ومن ثم جعل جميع الاصوليين لتعارض العام والخاص احكاما
منها على حدة ولم يذكره احد في هذا المبحث وان اشار واليه الى الاقسام جميعا فالبحث هنا يختص في الاولين
والتعارض المتصور هنا اما بالعموم والخصوص من الجانبين او الاطلاق والتقييد كذلك واما لو كان بالعموم
والخصوص من جانب فقد مر الكلام فيه بجميع صوره كما ان التعارض فيما يوجب النسخ تقدم ثم ان هذا ظاهر
في المتباينين واما في العموم من وجه فيتصور على اعتبار بين الموضوعين كالحيوان والابيض وهو المقصود منه بقولي
مطلق ومنه تعارض ما دل على نفي الضرر والعسر والحرج وما دل على التحريم والايجاب اطلاقا او عموما ومنه
عموم الايفاء بالعقود واخبار اليقين واما لو اعتبرناه بين النصين فينقسم الى ما هو منه فيلحق به والى العام
والخاص المطلق كما وقع بين النبوي خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والكر
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما هو ظاهر فيلحق به اشارة لا يمكن التعارض في العلميات عقلية كانت
او نقلية كلا او مختلفة كالمتواتر المعنوي والاجماع عينا وما دل على حدوث العالم من الاجماع وقدمه من العقل بزعم الفلاسفة
وما دل على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ومن الهيولى والصورة والا لزم اجتماع النقيضين او الضدين في
الاول وتعارض الاجماعين من شخص لا يمكن الا اذا كان صدور حكمهما عليا وامكن كون حكمهما او كون احدهما واقعا
ثانويا كما في التقية وهو غير المدعى ولا في العلمي والظني لعدم امكان حصول الظن مع العلم بالخلاف واستلزام تعارضهما
العلم بكذب الظن وانما يتحقق بين ظنيين سندا او دلالة او جميعا ولا خلاف في امكانه ووقوعه عقلا وفي التمهيد
الاتفاق عليه بل الحق انه ضروري لا حاجة له الى الاستدلال ولا فرق فيه بين الواقع ونفس المجتهد ثم بعد وقوعه
قال جماعة اذا امكن العمل بهما ولو من وجه قدم على الترجيح ووجهه ان الرجوع الى المرجح فرع التعارض واذا امكن العمل
بكل من وجه فلا تعارض حتى يحتاج الى المرجح ولو كان اذ هو غير نافع بل غير محتاج اليه كما لا يلاحظ التكافؤ فانه ايضا
فرع التعارض ولا تعارض فلا معنى لملاحظة المرجح بين دليلي مسالتين متنافيين بحسب الموضوع كما يصير هنا
بالفرض المذكور وكذلك قال في التمهيد اذا تعارض دليلان فالعمل بهما ولو من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية
ومراده بالاولوية التعيين كما يظهر من تعليله له وهو صريح [illegible] والمنية من دون اشارة الى الخلاف وظاهر
عدمه وان قال في المنية وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية وعلله بان الاصل في كل واحد منهما هو الاعمال فيجمع
بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح فمقصوده ان العمل لما كان متعذرا على الابطال للاصل المذكور فهنا اما
يعمل باحدهما دون الاخر او بكل في وجه والاول وهو العمل بدلالة اصلية وتبعية وردها دلالة وهو الدليل الاخر

المشتمل

المشتمل على مثلهما ترجيح بلا مرجح ولو قيل يمكن فرض المرجح فلا يتم الاطلاق قلنا مقصوده فيما امكن الجمع ورفع به
التعارض والا فيندرج فيما تعارض الدليلان ولاحدهما مرجح ظني وهو كغيره من علمائنا يقدم ماله المرجح على
الاخر خلافا للقوم من العامة كما ياتي فاذن يتعين العمل بكل بوجه لتعارض الدلالتين الاصليتين وتساقطهما فتبقى
الدلالتان التبعيتان فرضا ولا معارض لهما فيتعين العمل بهما لكن هذا يتم فيما قام على ارادتهما شاهد والا فالمفروض
تبعية الدلالة فيرتفع بارتفاع الاصل يرتفع التابع الا ترى ان العمل بالعام في مورد الخاص خاصة فرع ثبوت الاستعمال او قرينة
كيف والجمع لا يكون حجة الا اذا كان كاشفا عن الارادة ولولاه لكان احتمال الاخر مساويا بالمقابلة بالنسبة الى
ارادة المتكلم فنسبة احدهما الى المتكلم دون الاخر ترجيح بلا مرجح فلذا انحصر الجمع بما ينتهي الى حقيقة ومجاز مع القرينة
او مجازين معها وهذا ليس منهما وغيره ليس بحجة شرعية في الاحكام الشرعية ولا حجة عرفية في الاحكام العرفية فلا
يصح ارتكابه في الاحكام الشرعية الاولية كالعبادات ونحوها ولا في الاحكام الثانوية كالوقوف والوصايا والنذور
الى غير ذلك مع انه اذا كان قرينة على الجمع المذكور فلا تعارض بينهما فيكون الدليلان غير متعارضين فليسا مما كان فيه
فما قيل في لم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما ووجهه بان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو بارجاع التوجيه الى كليهما مع ذلك لو عمل باحدهما و
ترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان
كل واحد من الدليلين دليل على حكم شيء اخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو
فرضنا ان واحدة من المسائل يثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظين عن
الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف
المكلف في كل مسالة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح مما لا ينبغي ولا حاجة
الى التوجيه لظهور مراده وصحة مفاده مع ما فيه بعد منها ان قوله فبعد ملاحظة القرائن الخ لا يصح اذ لو حصل من تتبعه
ما فرضه لم يحتج الى قرينة اذ فرض مسالة تثبت بنص الكتاب والاخرى مباينة لها بخبر الواحد فلا يحتاج شيء منهما الى
قرينة بفرض التباين ولو جعل من تتمة توجيه الجمع لم يصح ايضا اذ الترجيح بلا مرجح جعل فيه سببا لبطلان العمل باحد
الدليلين الذي اختلف موضوعهما وعلى تقديره الجمع بوجه مع انه انما جعل في كلام الشهيد الثاني علة لبطلان اسقاط
احد الدليلين لو عمل بدلالة الاصلية وهما متباينان على ان ظاهره ان الجمع اولى من دون قرينة للاصل المشار
اليه فمن اين جاء القرينة حتى تكلم فيها فلا قرينة هنا اصلا لا في الاول ولا في الثاني فما استقر [illegible] بان ما في حجة
اخرى لم للجمع وهو ان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد
منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما دون الاخر تركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا
العمل بالدلالة الاصلية فان دفع الجزء يستلزم رفع الكل فبالعمل بكل بوجه ترك للعمل بهما بخلاف ما لو عمل باحدهما
دون الاخر فانه عمل باحدهما فهو اولى على ان ذلك لو سلم فهو استحسان عقلي غير كاشف عن الارادة مع انك عرفت ان المدار
في الجمع على الكشف ليس الا ان يكون على وجه التبرع كما ارتكبه الشيخ في كتابيه لا للعمل والا فلا يصح اسناده الى الشارع
فان نسبته ونسبة مقابله على السواء فاختياره يلزم الترجيح بلا مرجح وبه يبين ما فيما اعترض عليه في النهاية بان

العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا فالعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة فى احد الدليلين وابطالهما فى الاخر ولا شك فى اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين ونظر فيه فى المنية بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل وفرع فى التمهيد على القاعدة ما اذا اوصى بعين لزيد ثم اوصى بها لعمرو وقال فقيل يشترك بينهما لاحتمال ارادته عملا بالقاعدة او قامت بينة بان جميع الدار لزيد وقامت اخرى بان جميعها لعمرو وكانت فى يديهما اولم يكن فى يد واحد منهما فانها يقسم بينهما وفيهما نظر فان الاول رجوع كما عرفت هو به واما الثانى فلانه لولا ما يقتضيه من الخارج من تساقط البينتين بسبب التساوى والترجيح لكل منهما باليد على نصفها وهو مبتن على ترجيح بينة الداخل او ترجيح بينة الخارج فيقضى لكل منهما بما فى يد صاحبه لم يكن لهذا الجمع وجه على ان كلامنا فى ادلة الاحكام والبينة من ادلة الموضوعات ولا تلازم بل هنا لا يلزم ان يكشف الجمع عن الارادة بل يكفى لا استلزام صحته استلزام خلافه الترجيح بلا مرجح اذ الملك لا مالك له سواهما فاذا لم يمكن الحكم بالجميع لاحدهما تعين التنصيف بخلاف دليل الحكم فانه لا يكفى اذ هو خطاب والعمل به يتوقف على ثبوت ارادة المتكلم منه والا يلزم بالعمل بالجمع دون مقابله ترجيح بلا مرجح ايضا اذ المرجحات العقلية غير مرتبطة بالمدعى فلا قابلية لها للترجيح فالجمع فى ادلة الاحكام لا يصح الا بما يكشف عن الارادة وهذا نظير العمل بالظن المطلق فانا نقول هو لا يكشف عن الارادة لاحتمال عدم المصلحة فيتصر فان المقام من مزال الاقدام فكم زلت وازلت لعدم مستند له وعدم دلالة على ارادة التنصيف هذا كله فيما لو كان النسبة بينهما التباين واما لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه فيطالب بالترجيح على العمل باحدهما على ما حققناه والا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر باولى من العكس ولم نقف له على مخالف وفى التمهيد جعل من فروعه تفضيل فعل النافلة فى البيت على المسجد الحرام معللا بان قوله صلوة فى مسجدى هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضى تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله افضل صلوة المرء فى بيته الا المكتوبة تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة ورجح الثانى بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الريا المؤدى الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهى الشرف المقتضى لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل فى الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة قال ويمكن رد هذا الى الاول فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الريا من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما وفيه ما مر من عدم حجية جمع لا يكشف عن الارادة وما ذكره من المرجحات استحسانات مستنبطة لا حجة فيها الا ان تكون كاشفة عن الارادة وليست ولا اقل من الشك وفيه الكفاية ويمكن ان يوجه ان يقول ان ما ذكره من الحكمة لما كان قرينة والقرينة لا يشترط فيها ان يكون مما يكون حجة بنفسه كالظواهر فيكفى قلت فى قابلية للقرينة نظر هذا مع انه لو صح ما ذكره لزم الفرق بين من يوثق من نفسه الحفظ عن الريا وعدمه مع انه لم يتحقق بما ذكره العمل

بكل من وجه بل انما هو العمل باحدهما وهو الجزء الثانى وحض الاول به من ان يحمل عموم فضيلة البيت على النافلة وما ذكره عجيب فانه لا عموم له حتى يحمله على النافلة بل مفاده ليس الا ذلك فلا يكون فيه عمل بهما من وجه بل لا يمكن ذلك فيما يكون النسبة بينهما عموما من وجه فانهما فى مادتى الافتراق لم يتعارضا وفى مادة الاجتماع اذا خص احدهما بالاخر لا يبقى بينهما منافاة حتى يحتاج الى دفعها ومع جميع ذلك قوله وفيه مع ذلك الى اخره تكرار وكيف كان هو من مثله عجيب وبعضهم بين الفرق بين الوجهين بان فى الاول رجح الرواية الدالة على فعل النافلة فى البيت وطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها فى المسجد فى ضمن عموم صلوة فى مسجدى وفى الثانى لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجى وحمل قوله صلوة فى مسجدى على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجى هو عدم مزاحمة الريا للفريضة غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وبتخصيص العام الاخر وهو صلوة فى مسجدى بالفريضة بامر خارجى لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه فى العمل فى الجملة وبه دعليه انه بنى على الوجه الاول ان العمل بالخبر الثانى وهو الحق فانه قال برجح الرواية الدالة على فضل النافلة فى البيت فجعل العمل به فلم يصر العمل به من وجه بل صار العمل به مطلقا وخص عموم الاخر بخاصه وابقى عمومه بحاله فلم يطرح الاول فقوله ويطرح دلالة الرواية الاولى غير ظاهر الوجه فان التخصيص ليس طرحا والعام المخصص بالخاص عرفا وقد وقع هنا ومجرد التسمية غير مؤثر كما انه غير مجد فلا وجه لتسميته طرحا كما هو ظاهر غاية الامر لا يحتاج هنا الى مرجح وما جعله مرجحا لا قابلية له للترجيح وفى الثانى لعتبر الامر الخارج للجمع مع ان الشهيد الثانى كلامه كغيره ظاهر فى ان فى تعارض المتباينين لم يعتبر حاجة الى القرينة فى جمعهما للعمل بهما بوجه اذ مستنده انما كان هو الاصل وهو اعمال الدليلين وان كان هو القرينة لم يكن تعارض حتى يجمع بل يكونان متباينين فقوله فهو قرينة مما لا ينبغى وكيف كان لا معنى فى العموم والخصوص من وجه من الرجوع الى المرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح وهنا الجمع ما ذكراه والمرجح الشهرة بل عند جل الاصحاب وعن الشهيد الثانى فى بعض تاليفاته استحباب النافلة فى المسجد ايضا ومن فروعه ايضا قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهيه عن الصلوة فى الاوقات المكروهة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه والمرجح للاول عموم المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخيرات والخروج عن شبهة الخلاف والاحتياط وما دل على فورية القضاء ولو استحبابا هذا مع الاغماض عما ورد من طرقنا من اختصاص الكراهة بغير ذات السبب والا فالامر اوضح واظهر فيقدم ومنها عدم كراهة الصلوة فى الاوقات المكروهة بمكة شرفها الله تعالى لقوله يا بنى عبد مناف من ولى منكم امر هذا البيت فلا يمنعن احدا طاف او صلى اية ساعة شاء من ليل او نهار ونهيه عن الصلوة فى الاوقات المكروهة فان بينهما عموما من وجه ويقدم الثانى لاطلاق النص بل القوى تحصيلا ونقلا فضلا عن ضعف النبوى اشارة اختلفوا فيما تعارض ما يقتضى ايجاب شئ مع ما يقتضى تحريمه على قولين الاول تقديم المحرم وهو لجماعة كالعلامة والامدى والعضدى والثانى انه لا يعمل باحدهما الا بمرجح فللاول ان الغالب من الحرمة انما هو رفع المفسدة اللازمة للفعل او تقليلها وفى الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل او تكميلها

او اهتمام الشارع والعقلاء بالاول اتم من اهتمامهم بالثانى وزاد الآمدى ولهذا من اراد فعلا لتحصيل مصلحة
يمنع عنه اذا عارضه فى نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد
منه فى الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات
واشد كالرجم فى زنا المحصن ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت
المحافظة عليه اولى وذلك لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع القصد له او الغفلة عنه ولا
كذلك فعل الواجب ولان داعية ترك الواجب وفعل المحرم اذا تساويا فى الطبع اليهما فالترك يكون ايسر و
اسهل من الفعل المتضمن معه الحركة وعدم المشقة فى الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى
بالمحافظة عليه ولان محامل النهى اقل من محامل الامر لتردد محامله بين الحرمة والكراهة بخلاف محامل الامر
فانه يتردد بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الاراء ولان الطلب فى النهى للترك اشد ولذا اكثر من
قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة نازع فى النهى ولان النهى اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد
بخلاف الامر وللاستقراء المستفاد من النصوص فانه يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة الصلاة
فى ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ويرد على الاول المنع سلمنا لكن يمنع ذلك فى المصالح
والمفاسد الشرعية لاحتمال التساوى او العكس سلمنا لكن يمنع العموم وبدونه لا يتم ولهذا اندفع ما زاده
الآمدى وعلى الثانى المنع من تاثير اتمية الافضاء الى الترجيح لعدم ربطه بما يتعلق به بالمصالح والارادة
اذ المدار فى الترجيح على ما يكشف عن الارادة الكاشفة عن المصلحة والمفسدة اذ الحكم خطاب والخطاب نوع من
الكلام والكلام كاشف عن الارادة فالانكشاف عن الارادة لا يفيد الحكم فلا يؤثر فى الترجيح وعلى الثالث
منع التساوى فى الداعى ثم منع تقديم الايسر على الاشق لاحتمال اهمية مصلحته ثم منع تقديم ما يكون حصول
مقصوده اوقع كما فى دواء المريض وغذائه مع انه راجع الى الثانى وكيف كان يرد عليه ما يرد عليه وعلى الرابع
ان استعمال الامر فى الاباحة وفى غاية الندب او غيره واقع الا فى مورد توهم الحظر وهو معارض بمثله مع ان استعمال
النهى فى التحريم الشرطى اشيع من استعمال الامر فيه وبالجملة لا رجحان لاحدهما على الاخر عرفا وعلى الخامس المنع
من الاشدية فان الطلب تعلق فى الامر بالفعل وفى النهى بالترك بلا اختلاف غاية الامر توهم اختلافهما فى المرة
والتكرار وقد حققنا بطلانه ومنه يبين ما فى السادس فان الاختلاف فيه ليس بالنهى بل باعتبار متعلقه حيث
ان الطلب لما تعلق بالترك يلزمه نفى كل فرد بخلاف الامر فانه لما تعلق الطلب فيه بالفعل لا يلزمه ذلك فعلى
اى لا مدخلية لذلك فى الترجيح مع انه ربما يمكن ان يصير ذلك مرجحا للعكس لان الامر خاص ونص والنهى عام
وظاهر فيخصص العام بالخاص ويأول الظاهر بالنص وعلى السابع الشك فى ثبوته مع ان ما ذكر معارض بان
اكثر الفقهاء فى الثوبين المشتبهين قالوا فى النجاسة بوجوب الصلوة فيهما معا سلمنا لكنه معارض بعموم النصوص
الاتية الدالة على التخيير فى الخبرين اذا تعارضا مع تاييدها بالشهرة جدا واما ترجيح الاكثر فلا قائل به كالاوجه له
فتعين القول بالترجيح فانا نعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومن جميع ما مر يبين ما فى كلام بعضهم من
الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهى على المرجوحية فيحصل الكراهة لان المفهوم منها التناقض عرفا وقد عرفت ان

مدار

مدار الجمع على ما يكشف عن ارادة الشارع دون غيره فان الحكم هو الخطاب والخطاب يستلزم الارادة والا
لزم اللغو والعبث بل التدليس المنافى للعصمة فما لم يعلم او لم يظن بالارادة لا حجة فى ذلك الجمع والارادة
من الخطاب اما بالحقيقة او المجاز بالمعنى الاعم ولا ثالث فى الدلالات الوضعية والحقيقة مع الانفراد لا
يحتاج الى القرينة وغيرها يتوقف الارادة منه الى قرينة معينة او اليهما مع قرينة صارفة فالارادة بدون
القرينة فى غير الاول خلاف ديدن اللغة والعرف وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه بل الالغاز والتعمية
وهو قبيح على الحكيم والعاقل بل هو الحكم بالتحكم والتشهى وليس من الدين ولقائل ان يقول ان الامر والنهى
مثلا اذا كانا حجة وتعارضا وتكافئا فيظن صدورهما وارادة من الشارع منهما مفاد اعم منهما وموضوعهما واحد فرضا
وظنا من جميع الوجوه فلا يكون احدهما واردا مورد التقية ظنا ومع ذلك اقرب المفاد العرفى فيهما الرخصة
والكراهة فتعين ارادتهما منهما وليس ذلك جمعا بلا قرينة بل القرينة قرينتهما مع عدم امكان ارادة الحقيقة
وليس هذا من الزور والتحكم والجمع بلا دليل وبهذا يمكن ان يفهم الجمع فى غيرهما مما مر من الشهيد وفى
رفع التعارض فى اخبار الحضانة الواردة تارة بانها للاب واخرى بانها للام بالجمع بان الحضانة فى الذكور
للاب وفى الاناث للام فان العكس غير معقول ولا اقل مظنون عدمه والبقاء على ظاهره غير ممكن لحصول التضاد
والمعين من القرينة فالظاهر والمظنون بعد الجمع المعنى الاخر فهو متعلق الارادة ظنا ولا باس به هذا والجمع
بين الامر والنهى بحمل الامر على الاستحباب والنهى على الكراهة لا يصح الا فى العبادات بناء على ارادة الاقل
ثوابا من الكراهة فيها ولا باس به بناء على ارادته تعين ذلك منها فى العبادات وبما مر يبين ما فى كلام بعضهم
من انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا ولكن لا
نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا
مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منها اذ لم يقم دليل عليه بل
لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به فان كل ما ذكر خلاف الفرض كاحتمال ورود احدهما مورد التقية
فان الاحتمال لو كان مساويا لا يرجح الاخر عليه وكذا منع الظن بكونهما امارتين من الشارع مع حصول التناقض
بل احدهما منه فانه لو كان كذلك يتعين التخيير بل المفروض تساويهما فى النظر حتى فى احتمال التقية والتناقض
لا يستلزم ابطال احدهما فالظن بحاله والدليل على استعمال كل منهما ما مر ومن فروعه ما عد فى التمهيد اختلاط
موتى المسلمين بموتى الكفار للغسل والصلوة واختلاط الشهداء بغيرهم لعدم جواز تغسيلهم واشتباه الميت
المسلم بالكافر وفرق بين دار الاسلام والكفر ولم يعتبر الغلبة فيهما وكذا اشتباه الميت الشهيد بغيره واختار
فيه وجوب التغسيل والتكفين لوجود المقتضى والشك فى المسقط وكذا شك المتوضئ فى الغسل بين المرة و
المرتين واحتمل الاخذ بالاكثر لعموم البدعة وفى الاقل ترك السنة وعدم شمول البدعة له والكل كما ترى خارج
عن العنوان اذ الكلام فى تعارض الادلة للاحكام والفروع من شبهة الموضوع او خارج عنهما والمأخذ فى الاولين
مختلف لا يرتبط احدهما بالاخر وتقدم الكلام منا فى شبهة الموضوع فلا نعيده اشارة اذا تعارض نصان
دل احدهما على اباحة شئ والاخر على حظره فذهب كثير الى تقديم الثانى كالعلامة وتلميذه والبهائى والكاظمى

وعد المشهور خلافه لاصالة عدم النقل

والعضدي وغيرهم وذهب في العدة والمعارج الى التوقف وحكى الحاجبيان قولا بتقديم الاول ونفى الشيرازي
اشتهار من احد والتفتازاني قال لم يذهب احد الى ترجيح الاباحة الا ان الامدي قال يمكن ترجيح الاباحة
والكاظمي نفى القول به من احد وقال وان كان كلام الامدي يعطي احتمال ترجيحها وفيه نظر فان الخلاف في
تقديم الناقل والمقرر معروف الا ان يكون هذا العنوان من المتوقفين في ذلك والمقصود ترجيح احدهما على (وهذا منه)
الاخر بانفسهما فهذا مع قطع النظر عن كون احدهما مرجحا بالخارج او مبني على القول بانكاره لا لنا العقل و
كلام الامدي مبني على التوقف وكيف كان الظاهر تقديم المقرر على الناقل ولو توقفنا فيه او كان الكلام مع
قطع النظر عن الخارج فالحق التساقط لكونهما حكمين شرعيين لا ترجيح لاحدهما على الاخر فتقديم احدهما على
الاخر ترجيح بلا مرجح وللاولين ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال ودع ما يريبك الى ما لا
يريبك بل عموم ما دل على الامر بالاحتياط وان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا
فقد يتخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة ولذلك
اذا تولد حيوان مما يؤكل ومما لا يؤكل قدم التحريم وكذا لو طلق بعض نسائه مبهما ثم اشتبهت حرم عليه وطي الجميع
وكذا لو اعتق احدى امائه ثم اشتبهت وان الحظر ادخل في التعبد من الاباحة لانه اشق وانه متى اجتمع جهتا حظر
واباحة كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر
وانه لو غرق جماعة من الاقارب وخفي التقدم جعلناهم كانهم ماتوا معا ولم يورث بعضهم من بعض وعلينا حظر التوارث
بينهم والجواب عن الاول ان النص في الشبهة الموضوعية لا الحكمية ولا ربط لاحدهما على الاخر فان في الاول
الحكم ثابت واشتبه الموضوع بخلاف الثاني فان الحكم مشكوك فيندفع بالاصل واما الشبهة في الموضوع كا
لشبهة المحصورة فيمكن ان يقال بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي فيحرم استعماله وهو الاقوى ويمكن ان
يقال بان وجوب الاجتناب تكليف يتوقف على العلم وهنا لما كان المفروض عدم العلم لم يجب الاجتناب الى غير ذلك
مما مر في محله ومنه يبين الكلام في العتق والطلاق وعن الثاني بضعف السند ومع ذلك محمول كامثاله
على الاستحباب ولا كلام فيه وعن الثالث برجوعه الى الثاني ومع ذلك نقول الضرر واللوم والعقاب فيما
يثبت حرمته لا ما احتمل حرمته فان الاصل دافع له والحيوان المتولد بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل تابع
للاسم فلو كان من الاول عمه ما دل على حرمته ولو كان من الثاني عمه ما دل على حليته ولو لم يكن منهما دخل
في الاول لان ما يقبل التذكية محصور فلا دخل له بما نحن فيه وعن الرابع بالمنع سلمنا معارض بكثرة المباحا
وعن الخامس بانه اول المسألة ومصادرة والتعليل غير مطابق فانه لم يجتمع فيه الجهتان بل اجتمع موضوعان
وهو ماله ومال غيره مع الاشتراك بالاشاعة وفي الحقيقة موضوع ثالث وله حكم في الشرع على حدة ولو
سلم حكم مثبت في موضوع لم يجز التعدي عنه وهو ظاهر وعن السادس بان الاصل التقارن ولذا لم يثبت
التوارث لفقد شرطه ولا ربط له في العنوان وللثالث انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود
الاباحة من الترك مطلقا ولو عملنا بما مقتضاه الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه ان
كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها قادرا على دفعها

لعله

لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح وان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي
لتردده بين الحرمة والكراهة فكان الاباحة اولى وانه لو قدم لكان ايضاحا واضحا وهو الجواز الاصلي وفي
الكل نظر اما في الاول فلمنع فوات مقصود الاباحة فان الترك احد مقصوديه سلمنا لكن ظهور المفسدة في
الحرام غالبا ممنوع بل الغالب خلافه ومع ذلك في اقتضاء ما ذكره ترجيحا منع للزوم كشفه عن الارادة وفيه
شك واما في الثالث فلان الكلام في التردد بين الحظر والاباحة ولا يمكن فيه الكراهة ومع ذلك في كشف
ذلك عن الارادة نظر وتامل نعم لو كان التعارض بين نفي الباس والنهي صح بخلاف ما عنون ومما ذكرنا يتضح
الامر فيما تعارض بين الحظر والندب والكراهة وبين الوجوب والندب وبين الندب والكراهة ولكن كل ذلك
مع الاغماض من مرجح اخر حتى النقل والتقرير كما لو كان فيهما متوقفا والا فمع اضافة مرجح اخذ بتقديم احد
المتساويين على الاخر اساسه اذا تعارض الاصل والظاهر فقد اختلف علماؤنا فيه فمنهم من فصل بان الظاهر
ان كان حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن
كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن او نحو ذلك فتارة يعمل بالاصل
ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسألة
خلاف ومنهم من جعل المدار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد فرجح احد الطرفين
فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن معللا
بان حجية هذه الظنون مع انه مما لا مناص عنه مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية
واعترض على الاول بان فيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد وجعل التحقيق ان الادلة
الشرعية دافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم مما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما
ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل وما قدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة
غير محصور وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق
ان غالب المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص الوارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا
في بعضها لتعارض ادلة الطرفين فينحصر الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل خارجي وفيهما نظر اما في الاول
فلان ما يكون حجة لا يقدم الا بدليل خاص به كما هو الواقع فيما ذكره من الفروع التي قدم فيه ما لا يكون
حجة من الظاهر وما ذكره من الاقسام الثلثة لا تعقل صحتها من حيث هو والا لزم التناقض مع ان تقديم
غير الحجة من الظاهر على الاصل غير ممكن فان الاصل حجة والمفروض عدم حجية الظاهر فكيف يعقل تقديمه
واما في الثاني فلعدم حجية ظن المجتهد الا ما استند الى الدليل كيف والادلة محصورة عندنا في امور خاصة
لا يتجاوز عنها وفاقا وليس من الادلة كلما يفيد الظن وما علله به من انه لا مناص عنه فقد عرفت فيما مر منا المناص
منه وانه كلام ظاهري خال عن التحقيق وما ذكره من استفادة ذلك من الاخبار ان اراد الكلية فطرق المنع اليه
ظاهر كيف ولو سلم لزم حجية الظن من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل فحجية الظن مطلقا بالظواهر وهو مما لم يقل به احد
حتى نفسه في غير هذا الموضع بل لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل وان اراد الجزئية فلا ينفع وهو ظاهر فا

واما في الثالث فلان [illegible] للاصل ما فرق [illegible] الادلة الظنية

فان الكلام فى ظاهر لم يثبت حجيته ومع جميع ذلك بناء الكلام على ما هو المعروف فى المذهب من عدم حجية الظن
مط فالحق ان يقال على القول بالعموم بتقديم الظاهر الا ما خرج بالدليل وعلى القول الاخر بالعكس الا انه على
تقديره لا تعارض حقيقة فان ما دل من العقل والنقل على حجية الاصل من البراءة والاستصحاب والنفى انما
دل على حجية تعليقية فان مفادها حجية الاصل ما لم يظهر دليل ولو كان استصحابا فلا يتصور التعارض
بل حجيته ما دام الوصف ولذا اشتهر ان الاصل لا يعارض الدليل نعم ربما يفقد شرط حجية الدليل كما
لو كان خبرا عاما او خاصا شاذا فيقدم الاصل عليه لكن لا من حيث التعارض بل من حيث عدم وجود المعارض
نظرا الى عدم حجيته ح ولو من حيث عدم وجود شرط حجيته ولو كان صحيحا وفى اقصى مراتب الاعتبار وفروع
مطرد فى المقامين الا اذا ثبت خلافه بدليل خاص ثم عد الاول من فروع اول الاقسام شهادة العدلين
على شغل ذمة المدعى عليه او براءة ذمته مع العلم بالاشتغال وبدخول الليل للصائم وطلوع الفجر له و
رؤية الهلال للصوم والفطر والنجاسة والطهارة ودخول وقت الصلوة حيث يجوز التقليد ان قدمناها
على تقليد الواحد ونحو ذلك واخبار ذى اليد بطهارة ما فى يده بعد العلم بالنجاسة او بالعكس وان لم يكن
عدلا واخباره بهلال رمضان على قول وبعزل الموكل الوكيل لصحيح هشام بن سالم وبدخول وقت الصلوة
والفطر للمعذور كالاعمى والمحبوس ومن لا يعلم الوقت ولا يقدر على التعلم اما مط او مع تعذر خبر العدلين
واخباره بدخول الوقت للمعذور اذا كان مؤذنا كما مر قطعا ولغيره على قول استنادا الى النبوى المؤذنون
امناء ويكون الجدى من المستقبل على الجهة الموجبة للقبلة ونحو من العلامات وبوصول الظل الى محل يعلم
المجربانه يوجب دخول الوقت على قول وان لم يجز تقليده فى نفس دخول الوقت وقبول قول الامناء ونحوه
من يقبل قوله فى تلف ما ادعى عليه وقول المعتدة فى انقضاء عدتها بالاقراء ولو فى شهر واحد مط و
اخبارها بابتداء الحيض بها وانقطاعه عنها بعد العلم بخلافه ما لم يعلم كذبها ونحو ذلك وادعاء المطلقة
ثلثا التحليل مع الامكان مط او مع كونها ثقة على رواية او اصابة المحلل وان انكرها على الاقوى وعد
من فروع ثانيها بعض ما كان تحت القاعدة ومن الثالث ما لا يتم الا بدليل خاص كما هو الواقع غالبا او ورد
او راجع الى تعارض الاصلين مع وجود مرجح من الظاهر له ومن فروع الرابع ما اختلف فيه الاخبار او غيرها
او اشتباه احد طرفيه وبالجملة كلامه غير مستقيم بالنسبة الى الاخيرين فان الاصل يخالف بالدليل كلما وجد
بل فى اصل العنوان كما عرفته **المطلب الثانى فى التعادل** اشارة تعادل الشيئين هو تساويهما فتعادل
الامارتين تساوى اعتقاد مدلوليهما ولا ريب فى عدم جواز تعادل الامارتين الدليلين العقليين والا لزم جواز
اجتماع النقيضين او الضدين بل النقليين القطعيين ايضا والا لزم ذلك والكذب واما تعارض الاجماعين
القطعيين فغير واقع حقيقة فان غاية ما يمكن وقوع الحكم فى احدهما تقية وفى الاخر على وفق الواقع فلم يجتمعا
فى محل واحد واما فى الامارتين فلا ريب فى امكانه ووقوعه عقلا مط ضرورى لا حاجة له الى الاستدلال
واما شرعا فلا يخلو اما ان يكون فى الحكم او الموضوع لكن المقصود بالبحث هنا الاول ففى النهاية حكم بالجواز مط
وبالمنع من وقوع الاول دون الثانى ومنهم من حكم بالوقوع مط وعد مذهب الجمهور استنادا فى وقوع الاول

بامكان ان يخبر عدلان بخبرين متنافيين مع تساويهما فى الصدق ويرد عليه انه لا يفيد جوازه شرعا بل لا
يفيد الا الجواز العقلى ووقوعه فى ذهن المجتهد واما صدور الخبرين المتعادلين من المعصوم او جعلهما امارة
شرعية فلا يثبت بذلك فان الخبرين مثلا بعد التكافؤ لا يفيدان الظن بالصدور كيف وتجويز صدور المتعارضين
منه من غير تقية لم يعلم بل لم يظن فكيف يدل ذلك على الوقوع شرعا مع انه لو تم لعم التعادل فى الحكم والموضوع
فان اخبار العدل حجة فيهما نعم يمكن ان يتمسك بوقوعه فى الحكم بورود الاخبار بالاستفاضة او التواتر بالتخيير
وهو ليس ابتداء قطعا فيثبت بذلك كونها امارة شرعا ثم ويمكن ان يكون مرادهم بوقوعه شرعا وقوعه فى الامارات
الشرعية ولعله لذا استدل بجوازه عقلا بحصول البرق المتواتر فى زمن الصيف فتواتره يدل على المطر وبكونه
فى الصيف على عدمه وبذلك يندفع اكثر ما مر الا ان احتجاج المنكر مع لزوم كونه مقابلا للمثبت ينافيه فانه
يبطل احد الشقوق وهو عدم العمل بهما بلزوم العبث على الشارع وظاهر كونه منافيا لما ذكرنا من الاحتمال
واستدل على جواز الثانى بقولهم فى زكوة الابل فى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فيمن ملك
مائتين لانهما ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلى فى الكعبة يتخير فى استقبال اى الجدران شاء وفيه
نظر فان الاول من الواجب التخييرى الشرعى ابتداء والثانى من الواجب التخييرى العقلى والعينى الشرعى ابتداء
وليسا من التعارض فى شئ وللمنع فى الاول لو تعادلتا فى الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا
او مخيرا او لا يعمل بهما والاول محال لتنافيهما والثانى تحكم والثالث ترجيح بلا مرجح والثالث مستلزم
لحلية فعل واحد لواحد وحرمته لاخر من مجتهد واحد مع انه فى معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثانى فان الاباحة
هو واحد معين منهما والرابع يستلزم عدم حرمته وحليته مع انه لا يخرج منهما فيلزم الكذب والعبث على الحكيم و
الجواب باختيار الاخير اذا لم يثبتا انحصار الحكم فيهما ولا يلزم العبث لاحتمال حكمة خفية لا يصل اليها عقولنا كالتقية
ويمكن التزامه لكن يتم ما فيه لو كان من الشارع ولا يلزم لاحتمال ان يكون ذلك من اشتباه الراوى ومنه يتضح
ما فى لزوم الكذب على انا نقول لا يلزم عدم الحرمة والحلية وانما يلزم لو كان تركهما يكشف عن الحكم الاولى وليس كذلك
فانه حكم ثانوى فلا ينافى كون حكمه الاولى احدهما مع انه لا يزيد عن عدم ورودهما فيعمل بالاصل فلا فساد اصلا
ومنه يبين جواز اختيار الثالث فانه ليس اباحة اولية وان اختار الاباحة مع عدم لزوم اجتماع الحلية والحرمة
فانه انما يلزم لو لم يكن معلقا باختياره فاذا اختار الاباحة لم يكن حراما واذا اختار الحرمة لم يكن مباحا على انه
لما كان تخييريا لم يلزم الاجتماع ايضا مع انه لا دليل على بطلان مثله بل مقتضى الاستصحاب جوازه ولا فرق
فيه بين ان يثبت انحصار الحكم بينهما وعدمه ويصح ايضا اختيار الاول اذ التنافى انما ينافى الدوام لا العمل باحدهما
تارة وبالاخر اخرى فالاقسام غير حاصرة ومتداخل وغير حاصرها على انه انما يتم لو كان مقتضى الاجتماع والانفراد
واحدا وهو ممنوع اذ للخصم ان يقول مقتضاهما التوقف فلا ينحصر الاقسام ايضا الا انه لا يجوز العمل باحدهما
على التعيين اما لانه احوط او اخذا بالاقل لانه ان جاز الترجيح باحدهما ينتفى التعادل والا بطل الجواز ولو حمل ما دل
على المنع اخص لعدم شموله ما لو تعارض فيه الوجوب والحظر قلنا يجرى الدليل فيهما ايضا مع ان العلامة نفى القائل
بالفرق فيتم بالاجماع لانه لا يجوز العمل باحدهما على التعيين اما لانه احوط او اخذا بالاقل لانه ان جاز الترجيح

باحدهما ينتفى التعادل والا بطل الجواز ولو قيل انما كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذى يمنع من فعله والمباح
هو الذى لا يمنع منه واذا حصل الاذن فى الفعل لا يقع الحجر فلا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة وجعل
الحظر والاباحة مشروطا بالارادة معلقا عليها باطل لان الامارتين ان قامتا على ذات الفعل وماهيته
باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عنه كان ذلك اباحة وان لم يرفع الحجر كان محظورا وان لم تقما عليه باعتبار واحد
هو المتنازع فيه واما وقوع التخيير عليه بالاعتبار بل قامت كل على الفعل المقيد بقيد كان غير المتنازع قلنا
وقوع الامارتين على الفعل الواحد باعتبار واحد هو المتنازع فيه واما وقوع التخيير عليه بالاعتبار المذكور
فليس بمفروض بل ظاهر خلافه فان التخيير معروض الامارتان المتكافئتان فالتخيير ليس عارضا لماهية الفعل بل الفعل
باعتبار قيد خارج عنها فاندفع السؤال راسا ولو قيل ان عنيتم بالاخذ باحدى الامارتين اعتقاد رجحانها
فبطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان
فح يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما كان الفعل واجب
الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا فى ايقاع ما يجب وقوعه او منعا عن وقوع ما يجب
وقوعه وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد الاقدام
على الفعل جاز له ذلك قلنا نختار على التقدير الاول اعتقاد رجحان الاخذ باحدى الامارتين قوله كان اعتقاد
رجحانها جهلا قلنا ان اراد اعتقاد رجحان الاخذ باحدهما فحق وليس بجهل ومستنده ما مر وياتى ولا ينافيه تعادل
الامارتين كما هو ظاهر وان اراد اعتقاد رجحان احدى الامارتين فلا يتفوه به عاقل كما لا يتوقف عليه اتمام كلام
المورد وهو ظاهر لا سترة فيه وما ذكره من انه نفرض العلم بانتفاء الرجحان قلنا هذا على التقدير الاخر له وجه ولا
يجدى نفعا فانك قد عرفت بطلانه وحز وجه عما كنا فيه واما على الاول فلا يمتنع الرجحان بل التساوى ممتنع
فرضا وعلى التقدير الثانى نختار ان يكون العزم جزما قوله كان الفعل واجبا لو وقع قلنا واجبا لو وقع مقتضى
احدهما فان العزم تعلق بمقتضاها وهو الاباحة او الحظر فلا اشكال ولو قيل على تقدير ترك العمل بهما لما كان
المقصود من وضع الامارة التوسل بها الى المدلول فاذا كان فى ذاته يمتنع التوسل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود
الاصلى وهو معنى العبث وهذا بخلاف التعارض فى افكارنا لان انتفاء الرجحان حاصل فى نفس الامر فلم يكن وضعه
عبثا نعم لما قصرنا فى النظر لم ينتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا فى نفس الامر كان الوضع عبثا قلنا المقصود
من وضع الامارات انما هو التوسل به الى الحكم فى حال الانفراد وعدم التعارض واما فى صورة التعارض فلا اذ
التوسل ح ممتنع والممتنع لا يكون مقصودا فتعين ان يكون المقصود غيره كان يكون العزم على الامتثال والانقياد
للشارع مفيدا لادراك ما بعد من الحكم الى غير ذلك وهو وامثاله يكون مقصودا من المصلحة الخفية قوله
لما قصرنا فى النظر لم ينتفع لم يلزم منه العقوبة لكل مجتهد فى كل ما اعتقد التعادل وهو كما ترى **تنبيهات الاول** هل يجوز فى الامارتين
للشارع نصب المتعادلين الاقرب نعم لامكان الحكمة الخفية وللاصل **الثانى** قد يقع التعادل فى حكمين متنافيين
والفعل واحد كوجوب الجمعة وحرمتها وقد يقع فى فعلين والحكم واحد كالامارتين المختلفتين فى تعيين القبلة وقد
يقع فى الحكم والقضا كالبينتين والبينتين المتساويتين وقد زاد بعض الاواخر قائلا وايضا قد يكون التعادل

حكم

فحكم مع تنافى الفعلين كالمثال الثانى او بالعكس كالمثال الاول وهما امرو فى عد هذين الاولين خفاء
اشارة قد اختلفوا على القول بجواز تعادل الامارتين فى حكمه بالتخيير والتساقط والتوقف والمعتمد الاول
لنا فحوى الاخبار الكثيرة منها ما رواه فى العوالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سالت الباقر عليه السلام
فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما
عندك واوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فتخير
فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن
احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفى رواية انه قال فارجه حتى تلقى امامك فتساله وما رواه فى الاحتجاج وغيره
عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت للرضا ع يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب
الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة
بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وما رواه فيه فى احتجاج الصادق
عليه السلام عن الحرث بن المغيرة عنه ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد
اليه وما رواه فيه ايضا عن محمد بن عبد الله الحميرى فى جواب مكاتبة انه كتب الى صاحب الزمان ع يسال بعض الفقهاء عن المصلى اذا
قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه
ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فيه حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير
واما الاخر فانه روى اذا رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير
وكذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى وبايهما اخذت من جهة التسليم كان صوابا وما رواه الشيخ عن على بن
مهزيار فى الصحيح قال قرات فى كتاب لعبد الله بن محمد الى ابى الحسن ع اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن ابى عبد الله ع
فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم ان صلهما فى المحمل وروى بعضهم ان لا يصليهما الا على وجه الارض فاعلمنى كيف
تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت ورواه فى الكافى قال وفى رواية بايهما اخذت
من باب التسليم وسعك ورواها فى خطبة الكافى عن العالم ع وفى الاستبصار روى عنهم ع قالوا اذا ورد عليكم
حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم مخيرين فى العمل بهما فانه اذا جاز التخيير مع امكان
العلم وحال الحضور فيجوز لنا ذلك بالفحوى بل الاجماع على عدم الفرق ولانا فى اطلاق بعضها فيعم العجز عن الترجيح
وغيره فان المطلق يحمل على المقيد كما لا ينافى عدم استيفاء التراجيح فيها لعدم القول بالفصل قطعا مع انه لو صح
التخيير مع عدم استيفاء التراجيح جاز معه بالفحوى وفيه نظر كما لا ينافى اختلافها فى بيان التراجيح لذلك وكذا
لا ينافيه قصور الاسانيد ولا سيما المقيد منها لتايدها بالشهرة التامة وهى من اعظم المرجحات قال فى المعالم لا نعرف
فى ذلك خلافا من الاصحاب وتبعه فى الغد وهو يحتمل الاتفاق وان احتمل ان يريد عدم العلم بالخلاف ولكنه كثيرا
ما يعد مثله اجماعا ولكنه قال ثانيهما والمعتمد ما عليه الاصحاب فيمكن ان يكون قرينة للمعنى الاول ولانا منه عدم
تجويز العلامة التعادل فى النهاية فانه رجع فى تهذيبه وقال بالتخيير وعدا لكاظمى التخيير هنا هو المعهود بين اصحابنا

واخرجعله ما عليه اصحابنا وفي الاستبصار اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين
ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا ومثله في العدة
وكذا نايدها بان الامارتين المتعارضتين دليلان لا يمكن اهمالهما ولا اعمالهما ولا اعمال احدهما تعيينا فتعين الاخذ
بهما تخييرا فانه جمع عرفي بعد تعذر غيره والظن بصدورهما وملاحظة الاصالة في الدليلين وهو الاعمال بل لا يبعد
ان يعد هذا دليلا اخر ومن جميع ما مر يتبين عدم الفرق في التخيير بين العبادات والدعاوى والمداينات للعموم فتوهم
القرينة باختصاص التخيير بالاول والتوقف بالاخيرين مردود به مع ان بعض اخبار التوقف ربما يشعر بخلافه وهذا
لو قلنا بعموم حجية الظن لكفى بعض ما مر وللقولين الاخيرين الاخبار الدالة على التوقف والاصل ولكن الجمع مع ما فيها
من الوهن ومنه ظهور بعضها حال الحضور وامكان العلم او عدم الحاجة ولزوم حمل المطلق على المقيد بل احتماله
بل وعدم العموم لنا الا بالاجماع على الاشتراك وليس فليس وعدم معارضة الاصل الدليل مردودة بما مر من
الاخبار الدالة على التخيير لتأيدها بما سمعت بخلافها فان القائل بالتوقف غير ظاهر كالقائل بالتساقط على ان التساقط
موهون بالخصوص بكثرة الاحكام المخالفة للاصل جدا لا سيما مع ملاحظة ما ورد من انه لم يبق شيء الا وقد ورد
فيه حكم حتى ارش الخدش وانه محزون عند اهله وملاحظة ما ورد من ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم وهجر القول
به كالتوقف الى غير ذلك مما لا يحصى فالعمل بالاصل بعد ما سمعت وغيره ليس من العاقل فضلا عن الفاضل والتكلم
في مثله يوجب تضييع العمر **تنبيهات الاول** ان التخيير مع التعارض لا يعم اللغات ولا الموضوعات لعدم العموم فضلا
عن الاصل **الثاني** لا فرق في العمل باحدى الامارتين بين دلالتها المطابقية والتضمنية والالتزامية **الثالث**
هل يتعين العمل باحدهما وترك الاخرى او يجوز له العدول اليها مطلقا في الفتوى والمرافعة وغيرهما الظاهر الثاني
للاستصحاب لا يقال هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الاشتغال فان باختياره اشتغل ذمته به فيستصحب
بقاؤه لانا لا نسلم الاشتغال لم يثبت ازيد من الجواز في الجملة لا اللزوم والدوام **الرابع** لا فرق بين المفتي والمستفتي و
المجتهد والمقلد لعدم القائل بالفصل اما في الدعاوى فالتعيين على الحاكم **الخامس** هل يعم الحكم تعارض الاجماعين
المنقولين صرح به بعضهم وهو الظاهر ان اعتمدنا في التخيير على الدليل العقلي وان اعتمدنا على الاخبار فوجهان
ونظر بعضهم ح في العموم وبما مر يتبين الحكم في تعارض الخبر والاجماع المنقول **المطلب الثالث** في الترجيح **اشارة**
الترجيح اقتران الامارة بما يقوى على معارضها على ما عرفه ثلة وهو المناسب لما يقابله من التعارض والتكافؤ
وظاهر العضدي وغيره حصر الاصطلاح فيه فما في الزبدة من ان الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها مما
لا ينبغي اذ هو صفة المجتهد مع ان مقتضى المقابلة لما يقابله كونه صفة للامارة كنسبة الاول الى الحاجبي مع انك
قد عرفت حاله ولا جاد الشيرازي حيث حسنه وبئسما صنع الكاظمي حيث سكت عنه بل عد ما اختاره اولى
معللا بان الاقتران سبب للترجيح لا نفس الترجيح مع انه ان اراد عدم كونه نفس الترجيح لغة فحق لكنه غير قادح فان
المقصود بيان المعنى الاصطلاحي لا اللغوي فلا يضر كونه سببا للترجيح لغة فيكون من قبيل ذكر المسبب وارادة
السبب ويكون حقيقة اصطلاحا ثم بقي ان هذا المعنى لازم والترجيح متعد وهو سهل وان كونه عدم الترجيح اصطلاحا
واذا حصل الترجيح وجب العمل بها عندنا اما غيرنا فقد اختلفوا فيه فمنهم من وافقنا وهم جمهورهم ومنهم من ذهب

الى التخيير واخر الى التساقط لنا الاجماع كما نبه عليه ثلة منا ومن غيرنا كالعلامة والامدي والغزالي وصرح به او
الكاظمي والعضدي والشيرازي وغيرهم ظاهرا بل هو المحصل فانا نرى الشيعة متفقين في ذلك بل سيرتهم
واقعة عليه فضلا عن قبح ترجيح المرجوح على الراجح بل عدم معقولية العمل بالمرجوح مع ان العادة حاكمة في
مثله بالتواتر والعلم لحرمة القياس لعموم البلوى به جدا بل اخبارنا الامرة بالترجيح في الجملة صدورها قطعي لو
لم تكن متواترة ولا قائل بالفصل بالوجدان الصحيح على انه لا يخلو اما ان يجوز العمل باحد المتعارضين ولا بل
بالاصل مثلا والثاني باطل بالاجماع ممن يوجب العمل باحدهما وعلى الاول اما ان يتعين العمل بالمرجوح فهو
كسابقه فتعين العمل بالاخر وايضا لولاه لزم هدم الشريعة والخروج عنها قطعا فان بتركه وبناء الامر على التخيير
او التساقط يعلم كل احد ان ما حصل منه ليس شريعة سيد المرسلين ومنهاج اوصيائه اذ معظم الادلة معارضة
فلو قلنا بالتخيير او التساقط لصار الاحكام غير ما عليه الطائفة بحيث يعلم كل احد انه ليس مذهب الامامية مع ان
فيما قلنا البراءة اليقينية ولا اقل من الشك في البراءة من غيره واستدل بتقرير النبي صلى الله عليه وآله معاذا لما بعثه قاضيا الى
اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض وبتقديم الصحابة خبر النساء الختانين على انما الماء من الماء وبجوه
وبتعينه عرفا فيجب شرعا للنبوي ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الكل نظر ظاهر وللمخالف فاعتبروا يا اولي الابصار
والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها ما لا يفيد العلم ولا معارض لها وبقي الباقي ونحن نحكم بالظاهر ولو
كان زيادة الظن معتبرة هنا لكانت معتبرة في الشهادات والثاني باطل فالمقدم مثله ويرد على الاية منع الدلالة
بل هي على الدلالة على الخلاف اظهر كالنبوي اذ لا اعتبار والظهور في المرجح والعمومات مخصصة بالاجماع مع ان
في الظهور كفاية فان التخصيص خارج عن المتنازع فيه وعدم الملازمة بين الامارة والشهادة مع انه يمكن ان يقال
لو تم خروجها بالدليل خرج والا كانا سواء وبما مر بان لزوم الفحص عن الترجيح بين المتعارضين ولو مقدمة بل الاجماع
واقع على عدم جواز العمل قبل الفحص بل يكفي فيه القطع بكثرة المرجح في المتعارضات مع لزوم العمل بالمرجح بل في
وجوده في الجملة كفاية هذا وقد عد كلمة العلماء من الفريقين متفقة على وجوب الترجيح بينهما وانه لا يجوز العمل قبل
الترجيح الا ان يكون اخباريا ياخذ بما شاء واستدل عليه باجماع المسلمين وتواتر الاخبار معللا بانها وان اختلفت
فيما به الترجيح لكنها متفقة في الامر به والانصاف ان انعقاد اجماع المسلمين مع الخلاف السابق والاعتراف بعدم
حصول اجماعهم كما عليه بناؤه فيه بعيد جدا بل لا يصح عادة وربما خالف بعض من لا يعتد به من الاواخر وكلا
المقامين فلم يوجب طلب المرجح واجاز الاخذ بما شاء منهما من دون نظر ولم يوجب العمل بالراجح بل جعله مستحبا
واولى وعليه نزل الاوامر الواردة في الامر بالترجيح وزعم ان دخول الاجماع المدعى هنا غير معلوم وهو لنهاية
ظهور ما فيه من الفساد غني عن الجواب مع ان ما مر زيادة **اشارة** هل المدار في التراجيح على التعبد والظن
على الثاني هل يجب الاقتصار على المنصوص ولا بل يعم ما يكشف عن الواقع من الظنون مطلقا وجوه المعتمد الثالث
وبطلان الاولين ظاهر اما الاول فقطعي بل وان نسبه بعض الاجلة الى الاخبارية وهو مما يلزمهم لا انهم يقولون به
اما الاصوليون مطلقا ولو كانوا من العامة فامرهم ظاهر وكتبهم بين ايدينا فانهم لا يحجرون عن المرجحات الظنية مطلقا
ولا يحتمل كلامهم غير الرجوع اليها مع كونه غير معقول فان ما دل على حجية خبر الواحد لا يعم الا ما كان ظاهر الدلالة

والصدور فذالم يصر ظاهرا باعتبارها لا يكون حجة وهو ظاهر فان مادل على حجية خبر الواحد لا يخلو عن الاجماع
والسيرة والكتاب ونحوها وشئ منها لا يعم حجية ماشك فى صدوره بل غاية ما يمكن اثبات حجية ما يكون مظنون الصدور
وكذا الكلام فى الدلالة مع ان المدار فى الخطاب لو لم يكن على الظهور لزم انهدام الشريعة والهرج والمرج فى الاحكام
مع ان بناء جميع اللغات فى خطاباتهم ليس الا عليه وقد قال الله تعالى سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فضلا
عن انه يلزم ان لا يراد من الخطاب شئ خاص وهو مصوب باطل بالضرورة مع العلم القطعى بان بناء الخطابات
حال الحضور لم يكن عليه مع اشتراكنا فى التكاليف ضرورة فتكليف الغائبين يكون بتحصيل فهم الحاضرين علما
او ظنا فلا مفر عن تحصيل الظهور فى السند على انه لا يخلو عن ان الشارع اما ان يريد من الخطابات شيئا خاصا
او لا بل اراد من كل احد ما يفهمه باى وجه والثانى ضرورى البطلان والاول لا طريق اليه الا الظهور والا لزم
الاغراء بالجهل والقبيح على الشارع فان قيل ان اعتمدت على مرجح خارجى فهى ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من
حيث انه خبر فيه ما فيه كان غاية ما لزم ان يكون المدار على ظن المجتهد من الامارة والخبر لا على الظن مط ومن هنا
وامثاله يتعجب الماهر الخبير مع وقوع الاتفاق على حصر الادلة عند علماء الاسلام الا عند كل منهم صنفه شيئا واما
ظن المجتهد فهو كاشف عن مدلول الامارة ونحوها فابن احدهما من الاخر فهذا لا يرفع حجية الخبر من حيث انه
خبر كما لا يثبت حجية الظن بما هو ظن ومقدار الكلام فى كل فى محله مستوفى واما الاخبارية فالذى يظهر منهم ان
بناءهم على المرجحات المنصوصة ووافقهم على ذلك التونى ويلزمهم ان يكون بناؤهم على التعبد وان لم يقولوا
به بمعنى ان المدار فيها عندهم على المنصوص وان لم يفد الظن وان كان القول به مخالفا للعقل والمهرة وغيرهما
نظرا الى امكان ان يكون المنصوص الظنون خلاف م اذ لا ملازمة بينهما وهو ظاهر مع عدم الكفاية فى النصوص لتحصيل الواقع
وان ارتقت الى ما يقرب الى اربعين فلا مفر على تقديره الا على التعبد فان موافقة الكتاب او مخالفة العامة
مثلا غير ملازم للظن بالواقع مط لظهور كونه اعم وعلى اى حال هى مختلفة بانفسها جدا حيث قدم فى بعض
ما يخالف الاخر واختلف فى المرجحات قلة وكثرة وفيه شهادة على عدم الحصر وحكم فى بعضها بالتخيير ابتداء وفى
بعضها بعد بعض المرجحات الى غير ذلك فلو ارتفع اختلافها بانفسها استلزم الدور وان رجع الى الخارج و
ليس الا مطرد فلا حاجة اليها على انه لا قائل بالفصل ومع ذلك تلك الاخبار مرة وكرر بينا فان من يعتد به
لم يلتفت اليها فى التراجيح فلا يكون حجة مع ان كثيرا منها ضعيف السند ومقبولية خبر عمر بن حنظلة فى الرجوع الى
الحكام لا يستلزم مقبوليته وكيف كان يتعين حملها على وقايع خاصة كان يعلم الامام ان اهل بلد السائل من
العامة عملهم على وجه يكون بحذاء السائل على طريق خاص فاعله فاعتذر فى الواقعة من انه لم يبسط القول فى
المرجحات الاجتهادية بان المدرك فى بعضها غير ظاهر وقال والاولى الرجوع فى الترجيح الى ما ورد به وهو
روايات ليس على ما ينبغى اذ من عدم المدرك فى البعض لا يستلزم صحة ترك ما له مدرك بل ينبغى ان يجعل المدار
عليه الا ترى ان ذلك لو صح لصح ترك بسط القول فى الفقه والاصول فان بعضا منهما المدرك فيه غير ظاهر
وايضا ذلك غير مفض الى اولوية الرجوع الى ما ورد من النصوص لا بالاولوية التعيينية كالولى الارحام بعضهم
اولى ببعض ولا بغير التعيينية هذا ومن جميع ما ذكرنا فى بطلان غير الثالث يلزم تعين العمل به لو قوع الاجماع قطعا

على

على انحصار المناص فيه ح وهو اجماع كاشف عن قول الحجة اذ عليه مدار امر الاحكام الدينية فلا يمكن خفاء
مثله عند جميع اهل الاسلام على ان كثرة تلطف نبينا واوصيائه على امر الدين يقتضى التواتر فى بطلان ما
استقر امرنا عليه لو لم يكن حقا **تنبيهات الاول** هل يلزم الاقتصار فى المرجحات على ما فى الكتب الحق العدم
لظهور ان بناءهم ليس على الحصر بل على الترجيح بما يفيد الظن لاختلافهم فى تعداد الخصوصيات وعدم تعرض
احد له وعدم المؤاخذة من احد على الزيادة والنقصان **الثانى** لا فرق فى المتعارضين فى لزوم الترجيح بين ما كان
قطعى الصدور وظنيه وبين العامين والخاصين والمقيدين والمطلقين بل يلزم كلما يمكن فيه التعارض ويكون
ظنى الدلالة خاصة او ظنى الدلالة والسند معا **الثالث** يلزم الفحص من جميع المرجحات التى يمكن التقديم
بها والا فيحتمل رجحان المقابل فلم يصح العمل به وان جمع فيه كثير منها فيلزم الفحص عن جميع اقسامها ثم هى تنقسم الى
الداخلية والخارجية والداخلية الى ما يتعلق بالسند والمتن والمدلول ومنهم من زاد الترجيح باعتبار الرواية
عليها واسقط الاخير ومنهم من بدل السند بالاسناد وادرج فى مرجحاته ذكر سبب حدوث الحكم والاعتضاد
بسابق وبالاصل ونقل اللفظ والخارجية تنقسم الى اقسام موافقة الشهرة وعموما الكتاب او السنة ومخالفة العامة
الى غير ذلك مما ياتى **اشارة** مما يرجح به السند او الاسناد علو الاسناد وكون راوى احدهما اكثر عددا او ثبت
عدالته بالمعاشرة دون التزكية او طريقه اقوى فى الادراك والعلم كالواجد خبر فى بئر احد فى الظهر بالبصرة
والاخر فى وقت مجرد ذلك اليوم بالكوفة او متصف بوصف يغلب معه ظن الصدق ككونه عادلا بناء على عدم
اشتراط العدالة فى حجية مطلق الخبر وحجية الموثق والحسن او اعدل وفقيها او افقه وزاهدا او ازهد وورعا
او اورع وعالما بالعربية او اعلم وعالما بما يبعد عن الزلل واعلم به واكثر مخالطة للعلماء ممن يبعد بمخالطتهم الراوى
عن الزلل كالمحدثين وقريبا من المروى عنه او اقرب واضبط مط او لالفاظ الحديث واضبط كذلك وفطنا او
اكمل فطانة وصاحب الواقعة ومتحملا للرواية بعد البلوغ لا قبله وسامعا او قاريا لا بالاجازة من غير حجاب وسامعا لا معه
وسامعا بالمشافهة لا بالمكاتبة ومباشرا او راويا باللفظ او غير ملتبس بمجهول او ضعيف بوجه او بالاضافة و
كان من اكابر الصحابة فان علو الشأن وارتفاع المقاصد الدينية مما يحفظ عن الزلل كما يمنعه التدين والتقوى
فضلا عن ان الاكثرية يستلزم الاقربية من حيث هى فيستلزم الاعرفية الى غير ذلك والحجة فى الكل قوة الظن
الظن بصدق الراوى وغلبته بالنسبة الى مقابله وهى فى الكل ظاهرة وبذلك نقدر على استخراج غير ما
ذكرنا ككون راوى احدهما ثقة او اوثق بالاخبار او بكثرة المزكين واعدليتهم واعلميتهم بالرجال وغيرها
ولذا لا يفرق بين ان يكون المراد بالفقاهة معناها اللغوى او الاصطلاحى لا ان ظاهر الاصوليين الثانى
نظرا الى كونها حقيقة عرفية عندهم فلا وجه لاسقاطها رخالة يعتد به هذا مع ان فى تقديم كل على مقابله
حصول البراءة اليقينية مع تايد كثير منها بتلقى الفحول لها بالقبول بل عدم ظهور الخلاف فيه لغاية ظهوره
الا ما نشير اليه وما قيل رواية غير العالم بالعربية مقدمة على رواية العالم بها لان الثانى يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ فى حفظ اللفظ
اعتمادا على علمه بخلاف الاول فيبالغ خوفا من جهله يرده ان علمه بها يمنعه عن الزلل ما لا يمنع ما فات ولا يتمكن
منه وبالجملة الامن من الزلل فى الثانى ما لا يكون فى الاول وهو فى نهاية الظهور والحاصل انه من مقويات عدم

عدم

عدم الزلل جدا مع ان المعرفة بقواعد العربية يورث تمكنا من التحفظ عن الزلل وقدرة على معرفة المقصود
من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية الى غير ذلك مما لا يقابله
ذلك اصلا على ان عدم العلم بها لا يستلزم اكثرية الحفظ عن الخطا بسبب جهله بل هو مرجح اخر لا ملازمة
له مع الجهل فان حصل فهو مرجح اخر والكلام في كل مرجح مع عدمه لا مع مرجح اخر فان لتعارض المرجحات مقام
اخر على انه ان سلم فلا وقع لما لا ينفك منه عن الجاهل غالبا بالنسبة الى ما يمنعه العلم بها عن المحافظة
عن الزلل حتى يعارضه والجمع ظاهر ومنهم من نظر فيه وسكت ومنهم من وجهه بان معرفته يقتضي اختلاف
دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعانى بتغيرها فى سبب فى اعرابها فيسوقه الى تحقيق ما يسمعه اكثر
من الجاهل بالفرق بين المعانى المختلفة بسبب تغير الاعراب وانت خبير بانه لا يطرد مع انه لا يرتفع بذلك
اثر المعارض واورد فى المنية على ترجيح علو السند على مقابله من ان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط
وغيرها فى الاول اقل بان علو السند وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر وجعل
الاولى ان يقال ان بلغ فى قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور كان مرجحا الا ان الجرى على القانون
والطريق المالوف الغالب ارجح فى الظن من غيره وسبقه على اصل الاعتراض العلامة ولعترض ايضا بان الاقل
انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا فى الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات
الاكثر اكثر فلا والكل منظور فيه اما الاول فلان علو الاسناد لا يستلزم الندرة وكم من سند عال بالنسبة
الى الاخر فلا ندرة فيه بل علو السند واختلافه قلة وكثرة امر شايع فترجيح العلو من حيث انه هو لا يستلزم
ترجيح النادر والحيثية معتبرة فى جميع المرجحات ومنه يتبين ما فى الثانى فان اعتبار الحيثية يغنى عن الاشتراط
فان العلو من حيث انه هو اقوى فى حصول الظن من غيره نظرا الى ان الواسطة كلما ازدادت ازداد احتمال الخطا
فلا اشكال اصلا فما ابطال الايراد الاول يبطل الايراد الثانى كما ان بابطال الثانى يبطل الاول اذ باعتبار
الحيثية يبطلان فالتفرقة بينهما بقبول الاول ورد الثانى كما فى المنية عجيب وربما نظر فى كون الزهد مرجحا
وعدا حوط وفيه ان كونه مرجحا لا ريب فيه فان الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وحطامها من التقوى و
القرب الى الله سبحانه وهو من اقوى اسباب الاهتمام فى ضبط الحديث على ما ينبغى فالظن الحاصل من خبر الزاهد
اقوى من خبر غيره واما الاحتياط فلا يطرد ومنع بعض العامة صلاحية كون الراوى صاحب الواقعة للترجيح كعائشة
فى خبر التقاء الختانين مردود بان اطلاع صاحب الواقعة اكثر من غيره بلا مرية ولو غالبا فيقوى الظن بسببه وهو
ظاهر وما قاله الشيخ اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفا با
لضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك فينبغى ان يوخذ المروى لفظا وفى المعارج وهذا حق لانه
ابعد من الزلل وفيه منها عجيب فان المرجح يلاحظ مع عدمه لا مع مرجح اخر كما مر على ان الضبط معتبر فيهما ولا اختصاص
له براوى المعنى وايضا الاحاجة الى المعروفية بل عدم معروفية خلافه يكفى لغلبة الضبط المحتاج اليه فلو لم يثبت
خلافه ظن وجوده وفيه الكفاية ولو لا ما صح قبول روايته لعدم ثبوت المعروفية الا نادرا وانه مع كونه
باطلا ولو قيل اعتبار المعروفية للترجيح فيه ما فيه وفى المعالم والعجب منه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى

حكاه

حكاه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى
التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة فى راوى المعنى كما شرطه الشيخ وهو منه عجيب فان تقديم رواية اللفظ
على رواية المعنى مشروط باجتماع شرائط الرواية فيهما فترجيح الاول على الثانى مشروط بحجية رواية المعنى
وهى مشروطة بالمعرفة مثلا من التعليل التقديم مطلقا نعم من حيث انهما ما ادعى تقديم الاول على الثانى وهو ملائم
للتعليل هذا وعد بعضهم هنا من مرجحات الاسناد وادرج مرجحات السند فيه واخرج عن مرجحات الرواية
واما ما قسم المرجحات الى مرجحات السند والرواية والمتن وغيرها وعليه يتعين ادراجه فى مرجحات المتن ولكل
وجه الا ان الاول اوجه ومما عد منها جماعة كون راوى احدهما جازما وهو جيد لو اريد منه ان يكون راوى احدهما
جازما بالصدور والاخر ظانا به او كانا جازمين بكون المروى جزما او سموعا له او بجازا الا ان يراد الظن
بالسماع كان يقول اظن انه سمعت كذا فانه ليس بحجة كما ظهر مما مر فى بحث الخبر فلا يكون مقابله معدودا من المرجحات
ومنها كون راوى احدهما من يحفظ الحديث على ظهر قلبه ولا يراجع كتابا فانه ارجح من رواية من يعول على المكتوب
لانه ابعد من الاشتباه والغلط واحتمل العكس معللا بما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحفظ بخلاف من
يعتمد على كتاب محفوظ مصحح ويرد عليه ان الاشتباه فيهما ممكن الا انه فى الثانى اكثر كما هو ظاهر واما فرض
الكتاب محفوظا مصححا فان كان فوق ما يعتبر فى النقل فهو مرجح اخر لا كلام فيه وان كان بقدر ما يتوقف صحة
النقل عليه فيلزم ان يلاحظ ان غلبة الاشتباه فى ايهما اكثر والاكثر على ما مر فلا يرد ما ذكره على ان احتمال
ترجيح العكس باطل قطعا فالاحتمال منع الغلبة وجدا الا ان الاوجه ما عليه الاكثر ومنها كون احدهما مسندا و
الاخر مرسلا لو كان حجة بوجه ولو بالشهرة فان الاول ارجح من الثانى خلافا لعيسى بن ابان فعكس والقاضى عبد
الجبار فحكم بالتساوى وفصل الشيخ فقال اذا كان احد الروايتين مسندا والاخر مرسلا نظر فى حال المرسل فان
كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد
بن ابى عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابى نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا انهم لا يروون ولا يرسلون
الا عن ثقة يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم واما اذا لم يكن كذلك
ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف فى خبره الى ان يدل دليل
على وجوب العمل به واما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذى ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة
التى قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن فى احدهما
يطعن فى الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال لنا ان المسند من حيث هو اقوى من المرسل
من حيث هو فان الواسطة فيه مجهولة دون المسند وان كان المرسل لا يرسل الا عن ثقة فان المسند معلوم حال
رواته للمروى له بل لكل احد فكان الوثوق بخبره اكثر بخلاف المرسل فان حال الواسطة فيه غير معلوم الا للراوى ولا
يتمكن احد ممن له روى له ان يتفحص عن حاله فالواسطة معلومة حالها للراوى نفسه خاصة فى المرسل بخلاف المسند
فالاول اقوى مطلقا فبان بطلان القول الثانى والثالث بل التفصيل مع ان عدم الارسال الا عن موثوق به لا
يقتضى التساوى ولا يشهد له عمل الطائفة فان غايته ما يدل عليه لو سلم انما يدل على الحجية لا على التساوى كيف

والشهادة على المجهول العين غير مسموعة غاية الامر علمنا بمراسيلهم لافادة ماذكره نوع تثبت منهم فالحجية من اجل هذا الامن باب ثبوت عدالة الواسطة لذلك ولغيره فلا يصح الحكم بالتساوي مط لما عرفت من ان المسند من حيث هو لا ينحصر بثبوت توثيق رواته بما يثبت توثيق راوي المرسل ومع ذلك لاوجه للتوقف اذا لم يثبت توثيق الواسطة لما اعتبره من الشرط فان مقتضاه عدم حجيته بدونه من حيث هو وانما الكلام فيه مع بل اللازم حينئذ هو العمل بالاصل والعمومات وما استند للمخالف بان الخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بخلاف ما لو اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يرد على الحكاية فكان الاول اولى وجهه منع عدم جواز الاسناد الا مع القطع مط وانما هو اذا لم يكن قرينة على خلافه وهنا القرينة قائمة لبعد حصول العلم فيما يرسله الرواة مع تأيد ذلك بفهم جمهور علماء الاسلام هذا كله اذا لم يرد معنعنا بل قال الراوي قال رسول الله ص والا فقد صرح جماعة بان القائل بتقديم المرسل لا يقول به بل نقل بعضهم نفي الخلاف عنه صريحا كما هو ظاهر التابعين ثم منهم من عد ترجيح المسند على المرسل من مرجحات المتن وفيه ما لا يخفى ومنهم من عده من مرجحات حال الرواية ولم يذكر من اقسام مرجحات الاسناد بل عد منها مرجحات السند وجه وجيه اذ بالارسال يعرض الجهل بحال الراوي ولو في الجملة كما يعرض العلم او الظن بحاله باعتبار الاسناد ومنها كون راوي احدهما مذكرا او حرا والاخر مؤنثا او عبدا كما ذكره بعضهم ولا باس به ويظهر وجهه مما مر ومنها ان يكون احد الخبرين مرفوعا الى الرسول ومن في حكمه جزما والاخر محتمل لعدمه وهكذا اذا اختلف مراتب الظهور فيهما ومنها ان يكون احد الخبرين مشتملا على ذكر سبب حدوث ذلك الحكم دون الاخر ومن جميع ما مر بان حال غير ما ذكرناه من مرجحات السند فلا نطول الكلام بذكر ما عد من مرجحات كيفية الاسناد وليس منها كاعتضاد احد الخبرين بحديث سابق او موافقة الاصل مع ان في تقييد الحديث بالسابق ما لا يخفى وغير ذلك فانه تمييز الحق من الباطل اشارة من المرجحات ما يكون باعتبار المتن وعلى حجية الاتفاق ولا يتوقف تمامها على القول بحجية الظن على الاطلاق بل هو من باب الظن في الدلالة وهو مما لا يختلف فيه احد من علماء الاسلام ومدار امرهم عليه ومنها كون المروي باللفظ فانه راجح من المروي بالمعنى لكونه ابعد من الزلل وفي الحكم بالتسوية بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ما مر وقراءة الشيخ على سماعه فانه ارجح من القراءة عليه لما مر في محله والمسموع من الاصل وهو المعصوم كسمعت الصادق ع يقول ع على المشتبه به وبغيره كما في الزبدة وشرحها وهو انما يتم على تقدير حجية المشتبه وهو لا يتم على الاطلاق فانه اذا كان السماع من المعصوم مشتبها لاحتمال السماع منه ومن غيره سواء فح تارة لا ينتهي بعد الى المعصوم كما يتردد الخبر بين المقطوع والمسند واخرى يتردد بين ان يكون النقل بواسطة او بدونها فعلى هذا حجيته تتوقف على حجية المرسل فلا يتم حجيته الا على هذا التقدير نعم وما مثل له المازندراني بقوله بحو عن الصادق ع قائلا فان اخر السلسلة اذا قال هكذا لم يعلم انه سمعه منه مشافهة او بواسطة فان اراد من العلم معناه الحقيقي لا يستلزم عدمه المدعى مع ان ما ذكره ليس من افراد المشتبه بل هو كغيره من المعنعنات ظاهر في الاتصال الا ان يقوم قرينة على خلافه والا لم يتحقق مسند غالبا في اخبارنا وهو خلاف ديدن الطائفة وعلى اي حال من المرجحات على الاطلاق اختلاف درجات الاتصال في الظهور كالمصرح على التحقيق كما

وهو كونه من المشتبه وان اراد بالمشتبه او بغيره قال ونحو فليتبع التعليل على المدعى مع

مروغيره ومنها كون الدلالة بالمنطوق فانه يقدم على المفهوم على القول بحجيته لكثرة التخلف بالاضافة وضعف الدلالة كذلك والخلاف في الحجية ومثله مفهوم الغاية والشرط بالنسبة الى مفهوم الوصف لو قيل بحجيته والموافقة والمخالفة فان الاول مقدم لقوة الدلالة خلافا لبعضهم لوجوه مدخولة وبعض الموافقة كما يكون حجة عند القائل بحجيته اتفاقا على الاخر حيث يكون مختلفا فيه عند القائل بحجيته ولو قيل فائدة الموافقة التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة شرع الحكم ابتداء وهو اولى من التاكيد قلنا كلاهما شرع حكم ابتدائي الا ان الاول اقوى دليلا ودلالة ومنها كون الدلالة مؤكدا فانه يقدم على العاري منه كما اذا اشتمل احد الخبرين على الحلف لقرب الثاني من التقية او بعده من الحلف الاول وقوة الدلالة في الاول ولا فرق بين التاكيد اللفظي والمعنوي ومنه ما لو اشتمل احدهما على تعدد الدلالة في احدهما دون الاخر ومنها كون دلالة احدهما بالحقيقة فانه من حيث هو مقدم على ما كان دلالته بالمجاز خلافا للنهاية كما عن قوم منعه لنا اظهرية دلالة الحقيقة وقوانينه على المجاز قطعا وتوقف الاول على الوضع بخلاف الثاني فانه يتوقف على الوضع والنقل في قول او القرينة وكثرة المتوقف عليه يزيد في الضعف والخفاء هذا كله مع كثرة العلائق في المجاز بخلاف الحقيقة فان الغالب فيه الانفراد وغلبة الحقيقة في المحاورات العرفية ولا سيما ما كان منها في مقام البيان والتوضيح ككلام الشارع فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق الا بالحقيقة والتصريح فيكون البلاغة فيها غالبا مع انه لو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القران في اعلى طبقات البلاغة التي هو حد الاعجاز مع ما ترى من غلبة استعمال الحقيقة فيه ولا سيما في السنة وما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام الخطباء والشعراء لو سلم لا يقتضي الغلبة مط نظرا الى اختلاف المقاصد على ان الغلبة قد اوجبت تقديم الحقيقة على المجاز حتى العام على الخاص بالاتفاق مع ما قيل في المشهور ما من عام الا وقد خص وللمخالف المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة والاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة بل اظهر دلالة من الحقيقة وعدم استلزام الكل للمدعى على تقدير التسليم ظاهر مع تطرق المناقشة في الكل والجل وبالجملة لا ريب في ضعفها وعدم ارتباطها بالمدعى ومنه كون الحقيقة في احدهما اشهر من الحقيقة في غيرها او المجاز في احدهما اكثر استعمالا او اقرب الى الحقيقة او اشهر من المجاز في الاخر او كونها لعلاقة في احدهما اقوى او اظهر او اشيع او كون القرينة في احدهما اقوى او اظهر الى غير ذلك او كون المجاز في احدهما اقل وفي الاخر اكثر فان الاول يقدم لقلة مخالفة الاصل فيه ولذا لو تردد بين الاشتراك والمجاز بان استعمل احدهما على الاول والاخر على الثاني قدم الثاني وقيل بالعكس وقد عرفت ما فيه ومثله ما لو كان احد المجازين اقل احتمالا الامر الاخر او كان احدى الحقيقتين متفقا عليها والاخرى مختلفا فيها فان الاول مقدم على الثاني لانه اغلب على الظن او كان دلالة احدهما غير محتاجة الى صرف او اضمار بخلاف الاخر وفيه نظر ومثله ما لو كان دلالتهما حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او لكونه اعدل او عادلا او اضبط او اعرف باللغة الى غير ذلك مما اعتبرناه في الراوي ومنه كون احدهما عاما والاخر خاصا وهو مبني على ملاحظة مقدار الخاص في العام نظرا الى حصول التناقض بينهما واختلافهما قوة وضعفا والا فالعام والخاص خارجان عن قاعدة الترجيح وداخلان في قاعدة الجمع ولذا جعل الاصوليون للتخصيص مبحثا وللتعارض اخر فالاول

داخل في الثاني والثاني في الاول وعلى هذا فالقوة في الخاص والضعف في العام ظاهر على ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تاويله وتخصيصه وهو اولى عرفا فيقدم وان كان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر من تطرق التاويل الى الخاص فاذا كان ذلك اولى فيقدم الخاص ومنه قلة التخصيص وكثرته كما بين ما يمكن ان يخصص بعموم لا ضرر ولا ضرار والعسر والحرج ومنها الفصاحة والركاكة فان الاول يرجح ما اشتمل عليها على مقابله للغلبة والشيوع فان الركيك نادر جدا وبه يندفع ما يمكن ان يقال لما جاز النقل بالمعنى اتفاقا فيمكن حصول الركيك في ذلك لما سمعت من عدم وجوده الا نادرا او انه ومع ذلك في جواز استلزام النقل بالمعنى ذلك مناقشة ومع ذلك فطلبه الاجماع في النهاية والمبنية ثم على هذا هل يقدم الافصح على الفصيح قولان بل اقوال ثالثها الفرق بين ما فاق عن كلام الاغلب واختص باهل الاعجاز فيقدم والا فلا وهو الحق اما النفي في غيرها فلعدم وجود ما يورث التقديم فان كلامهم مختلف في الفصاحة ولكن الاحتياط حسن واما الاخير فلعدم وجود ما يورث التقديم فللظن او العلم بالاختصاص منهم عليهم السلم فيقدم على غيره ومنها كون دلالة احدهما بالاقتضاء والاخر بالاشارة فان الاول يقدم من حيث هو على الثاني اذ الاول كاشف عن الارادة والاعتقاد دون الثاني فانه كاشف عن الثاني دون الاول ومثله ما لو كان بدل الاشارة مفهوم المخالف لقوة الاول وضعف الثاني او دلالة الايماء لتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا دون الاخر ومنه تضمن احدهما على التعليل دون الاخر فان الاول مقدم لكونه اقوى من جهة تعدد الدلالة ومثله ما لو دل كلاهما على كليهما الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى ومنها المنقول بلفظه فانه اولى من المنقول بمعناه فان الاشتباه في الثاني اكثر وفي الاول اقل ومنه اشتمال احدهما على العام المخصص والاخر على الخاص المأول بان يكون التصرف في احدهما باحدهما والاول مقدم للغلبة والشيوع ومنها دلالة احدهما بالعام غير المخصص والاخر بالعام المخصص فان الاول مقدم لكونه حقيقة والاخر مجازا مع الخلاف في حجيته وقد يعكس لان ما لم يخصص دلالته على معناه في غاية الضعف بل قد يقال ان التخصيص من المجازات الراجحة الشايعة المساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة ولوقوعه بالغلبة وهو من اقوى اسباب الترجيح ومنها ما اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل الخاص فان الاول يقدم على الثاني لكثرته بالنسبة اليه ومنها ما لو كان احدهما مضطربا في لفظه بخلاف الاخر فانه يقدم لانه ادل على الحفظ والضبط ومنها ما يكون دلالة احدهما بالمطابقة والاخر بالتضمن او الالتزام لكون الاول اقوى ومنها ان يكون دلالة احدهما بالوضع الشرعي او العرفي ودلالة الاخر باللغوي فان الاول مقدم فان دلالته اقوى اذ دلالته بالوضع ودلالة الاخر باصالة عدم النقل وخروجه عن الاول اقل من الثاني ومنهم من عكس معللا بانه لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوي وما هو عرفه وان كان من لسانه من غير تعيين اولى ولانه ابعد عن الخلاف ومنهم من فصل بما لا محصل له الا انه يرجع اليه معللا بان اللغوي الذي لم ينقله الشارع لغوي عرفه شرعي وفيهما نظر ومنها ما كان مستغنيا عن الاضمار فانه ارجح من المفتقر اليه لاشتمال الثاني على مخالفة الاصل فالاول اقوى واظهر ومنهم من نظر فيه بانه معللا بانه ص كان يتكلم بها فانه يجري في جميع المرجحات ولا يجدي وانما الكلام في التراجيح منها وهنا كثيرة حاصل

صح

فمنها

فيما قلنا ومنها اكثر المجازين شبها بالحقيقة فانه ارجح من مقابله وهو مبني على رجحان امر بالمجازين من حيث هو على غيره وتكرره في محله ومنها ما اذا دار العمل باحدهما على ارتكاب خلاف الاصل بالنسبة الى الاخر ويلزم نقصان الزيادة في الاخر فان الاول مقدم لقلة المخالفة الاصل مثلا لو دار الامر بين مجاز ومجازين وتخصيص وتخصيصين واضمار واضمارين الى غير ذلك ومنها ان يدل احدهما على المراد بوجهين فانه ارجح مما يدل بوجه واحد وهكذا ونظر فيه بان قوة الدلالة لا توجب التاخير في التاريخ وفيه نظر فانه لو تم لانتقض بجميع المرجحات او جلها على ان الكلام من حيث هو فلا ينافيه ذلك ومنها ان يكون في احدهما تنصيص على الحكم مع اعتباره بمحل اخر والاخر لا يكون كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به معا لحصول التاكيد فيه بالنسبة اليهما دونه ومنها ان يكون في احدهما تنصيص على الحكم مع ذكر المقتضي لصدره كالنبوي نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه يقدم على ما ليس كذلك لدلالة الاول على الجمع مرتفع التعارض بخلاف الاخر ولان تقديمه يقتضي تقليل النسخ دون الاخر ومن هذا ما اذا ورد عامان وخاص منفصل كالخبر العاري في الصلوة ورد بانه يصلي قائما او يؤمي وورد ايضا بانه يصلي قاعدا وورد مفصل بين الامن من المطلع وعدمه ومنها ان يشتمل احدهما على التهديد دون الاخر فان الاول يقدم كالنبوي من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ومنه ما لو اقترن احدهما على التهديد اكثر من الاخر ومنها ان يكون الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة ارجح على ما يقتضيه بواسطة اذ كثرة الوسائط المظنة يوجب كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا كما لو كانت للمسئلة صورتان واثبت المستدل احدهما بدليل والمعترض اثبت الاخرى باخر والحق الاولى بالاجماع فيكون الاول ارجح لكونه بغير واسطة بخلاف الاخر فانه بواسطة ومنها ان يدل بالاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لتوقف صدق المتكلم او صحته عقلا وبالاخر لتوقف صحته شرعا والاول ارجح لامتناع وقوعه في كلام الحجة بخلاف الثاني ومنها ان يكون دلالته على العموم اقوى كان يكون جمعا مضافا او محلى باللام او كلمة كل ونحوها من عموم الاخر كالمفرد المحلى باللام ونحوه فيقدم الاول على الثاني لقوة الدلالة على العموم واوضحيتها ومنها ان يكون عموم احدهما بالشرط والاخر بالنكرة المنفية فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره ومنها ان يدل بالاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لضرورة صدق المتكلم او لضرورة توقف الصحة عقلا والاخر لضرورة توقف الصحة شرعا فالاول ارجح لبعد الاول بالنسبة الى الثاني جدا بخلاف الثاني فانه يمكن نفيه او بوجه اخر ومنها ان يدل احدهما بالاقتضاء والاخر بالايماء فان الاول ارجح لتوقف الصدق او الصحة عليه بخلاف الثاني فانه لا يتوقف عليه شيء منهما بل يتوقف عليه امر خارج مقارن فمخالفة الاصل في الاول اقوى جدا ومنها ان يدل احدهما بالاول والثاني بالاخر بمفهوم فان الاول ارجح فانه لا خلاف في حجيته بل الاجماع واقع عليه بخلاف الثاني فانه ان كان مفهوم مخالفة فالخلاف فيه معروف كما في مفهوم الموافقة ولا سيما في بعض افراده فالاول اقوى فيكون ارجح ومنها ان يكون احدهما اجماعا والاخر نصا فالاول اولى للامن من النسخ دون الثاني وفيه ما مر في بحث الاجماع ومنها ان يكون احدهما الاجماع فانه راجح على غيره وفيه نظر فانه لا يتم في المحصل ولا في المنقول الى غير ذلك

تنبيهات الاول لا فرق فيما مر بين الاحكام الوضعية والتكليفية والعبادات والمعاملات بل ولا بين ما

يتعلق بالاحكام واللغة والرجال الثانى المدار فيها انما هو على الظهور والظن لا التعبد اتفاقا من علماء الاسلام
ولو قلنا بالظنون الخاصة وعدم حجية الظن مط فلا ينحصر فيما ذكرنا ولا فيما ذكره غيرنا الثالث لا فرق فى الرجوع
الى المرجحات المثبتة بين الكتاب والسنة ولا بين الاجماع المنقول ومثله وغيره وقد سبق ما ينكشف به مرجحاته
اشارة مما يرجح المدلول موافقة الاصل او مخالفته وعبر عن الموافق بالمقرر وعن المخالف بالناقل واختلفوا
فيه على اقوال اولها تقديم المقرر وهو لشلة ثانيها تقديم الناقل وهو للاكثر كما فى كلام جمع ثالثها تساويهما
وهو المحكى عن البعض رابعها ان كانا عن النبى ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان موافقا للاصل او
مخالفا وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كانا
عن الائمة ع وجب القول بالتخيير مط لفقدان الترجيح فوجب القول بالتخيير وفى المعالم ونعم ما قال خامسها او
هو لكما ظبى انه ان كان عن النبى ص وعلم التاريخ عمل بالمتاخر مط وان جهل فالمقرر مقدم لان الشارع لا
حكما علم بالاصل وح فيكون المقرر واردا بعد الناقل ناسخا له وان كان عن الائمة ع فالناقل مقدم لان المقرر
لما كان موافقا للاصل كان كالمستغنى عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول فلا يحتمل تاخر المقرر
سادسها التوقف عن ظاهر البهائى والحق انه ان كانا عن النبى ص مع العلم بالتاريخ تعين العمل بالمتاخر ناقلا
كان او مقررا ومع الجهل التوقف اذا علم بصدورهما معا عنه ص واجتمع فيهما شرائط النسخ مع احتمال الحكم بعدم
النسخ ح لندرته وغلبة خلافه فحكمه ما ياتى واما مع عدم العلم بصدورهما معا عنه او عدم احتمال النسخ فالاظهر
تقديم المقرر ومثله ما فى الاخبار الوصوية مط ولو علم تاريخهما بالتقدم والتاخر او كانا من امامين بعدم امكان
النسخ فيها لنا ان الاصل ح معاضد للموافق له وكثرة الادلة من المرجحات فيرجح لما وافقه مع ان فيه محذورا
واحدا وهو تخصيص ادلة صحة حجية خبر الواحد بخلاف العكس فانه فيه محذورين احدهما ما مر والاخر تخصيص ما دل
على حجية الاصل باى معنى كان فيكون الاول اولى واقوى ظنا فيصير الاخر موهوما فيتعين طرحه كيف والاصل حجة
قويته شرعا لا يخرج عن مقتضاه الا بدليل والمفروض تعارض الدليلين فبالتعارض يرتفع حجية احدهما بالخصوص
والا لزم الترجيح من غير مرجح فتعين حجية احدهما لا معين الا ما قلنا من تقديم المقرر لما مر على ان اعتبار اكثر المرجحات فى الباب
وفاقا يقتضى اعتبار هذا المرجح بالفحوى لانها ما كانت حجة بانفسها ومع ذلك صارت من المرجحات لافادة الظن
بالواقع وهنا الاصل حجة بنفسها ومفيد للظن فيفيد بالفحوى ولو قيل هذا يتم فيما لا يكون حجية الاصل من باب التعبد
قلنا لا قائل بالفصل ولو نوقش باحتمال ان يكون المراد بالاصل ما كان حجيته تعبدية قلنا بانه يفيد الظن والعلم
بكون حكمه ما اقتضاه وكانه من جميع ما مر شاع بيننا من غير نكير ولا تامل ولا ايراد من احد فى مقام التعارض فتم لنا الاصل
وبه يضعف نسبة الشهرة الى تقديم الناقل بل المحقق منها حصولها بين العامة ولعله لذا نسبه فى غاية المامول
الى اكثر الناس وفى المعالم الى العلامة واكثر العامة والقول الاخر الى بعضهم والشيخ ولو قيل يستفاد منه ما لا يعلم
الا منه والموافق للاصل يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع الى ذكره للاستغناء عنه به
ويرده ورود الشرع فى الاحكام الموافقة للاصل كثيرا من غير احصاء فلا اقل مما لا يظهر رجحان المقابل عليه هذا
كله بالنسبة الى مثل اصل البراءة واما بالنسبة الى الاصول المأخوذة من العمومات كتابا او سنة كاصالة لزوم الوفاء

بالشروط

بالشروط واصالة الطهارة والصحة فى افعال المسلمين وتسلط الناس فى اموالهم الى غير ذلك فينبغى ان لا يتامل
احد فى تقديم المقرر فيها وكانهم لا يختلفون فيه ولا فرق بين ان يكونا قطعيين سندا وظنيين دلالة او با
لعكس او ظنيين سندا ودلالة واستدل بانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد
فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه فكل وقع فى موضع الحاجة ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن
المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا ويرد عليه
ان التاكيد هنا غير متحقق لعامة الخلق بل يختص بالاوحدى والاغلب ورود الاحكام لغيره فان العوام اكثر من
الخواص جدا ففى الغالب لا يتحقق فهم مقتضى الاصل فلا يتحقق التاكيد مع انه كثيرا ما تبين الحكم فى الجواب عن السؤال
فلا يلزم التاكيد ايضا ومع ذلك نمنع منافاة مثل هذا التاسيس لعدم حجة عليه لا عقلا ولا نقلا لا لغة و
لا عرفا ولا شرعا ومع ذلك لا يبعد ظن تقديم المقرر لشيوع المقرر كالناقل على انه يحتمل الاشتباه والسهو وما
يفضى الى خلاف الواقع وهو كثرة الادلة شايع واكثر من النسخ سلمنا هو لا ياتى فى الاخبار الوصوية وهى العمدة
فى البحث عندنا لانها التى بايدينا ومدار دحى اخبارنا عليها وظاهر عدم اختلاف الحكم فيها بين المقدم والمؤخر
لو قيل فى الاخبار ما دل على الاخذ بالاحدث قلنا هو مردود او ماول فلا ينفع ومع جميع ذلك فيه اعتراف برجحان
الناقل على المقرر فهو حجة للمقابل ولعله لذا حكم فى المعالم بانه لا ينهض باثبات المدعى وكيف كان ان تم هذا الدليل
فهو انما ينفع به العامة لانحصار اخبارهم فى النبوية وهم الذين سبقوا الى الاستناد به وبعضهم مناقلة عقلا و
للثانى انه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به
يقتضى تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويرد على
الاول منع ثبوت الترجيح بما ذكره من التاسيس لا عقلا ولا نقلا لا لغة ولا عرفا لصدور الناقل والمقرر منه
شايعا فضلا عن ان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك وفيه نظر فان بناء الاستدلال
على ان التاسيس يقتضى تاخر الناقل فهو ان تم لا يرد عليه ما ذكره والا فباطل من اصله كما هو ظاهر وهو كلام
اخر فان التاسيس يقتضى تقديم المقرر وعلى الثانى عدم وروده بما هو العمدة وهو الاخبار الوصوية فان
النسخ لا ياتى فيها وهى التى بين ايدينا اليوم ومما يبين ما ذكرنا الاقوال والجواب عنه كما يبين الحكم فيما لو اختلف
الخبران بين تعارضهما فى خصوص الحرمة والاباحة او الوجوب وعدمه او الاثبات والنفى او اثبات الحد وعدمه مضافا
الى ما دل على ان الحدود تدرأ بالشبهات ومثله شبهه او اثبات الطلاق او العتق او نحوه وعدمه وللناس فيه اكثرها
اقوال غيرها اعرضنا عنها الا ان فسادها غنى عن البيان مع ان البيان فى بعضها قد سبق ومنه يبين حال غيره فلا نعيد
اشارة من المرجحات الخارجية اعتضاد احد المتعارضين بدليل اخر فان مخالفة الدليل على خلافه للاصل فاذا
تعدد فى طرف واتحد فى اخر كان المخالفة فى الاول اشد محذورا منها فى الثانى فاشترك المحذورين فى قدر ونقص
فى احدهما بزيادة منفية عن الاخر فلو لا الترجيح لزم ارتكاب العدد الزائد بلا موجب وهو محال وايضا بالتعدد يقوى
الظن واذا قوى فيترجح على الاخر اما الثانى فظاهر من ان بناء الترجيح على الظن وليس الا واما الاول فلان المتعارضين
كانا متساويين فرضا فاذا ضم باحدهما امارة اخرى يقوى على الاخر ضرورة ولان كل امارة يتبعها ظن فاذا تعدد

كان احدهما يحتمل ان يكون منسوخا وقد سبق مثله ... الا لا يختص ان ... المقرر مقدم ... الاصل ... [illegible]

بلغ

وقوى به الظن ضرورة ولان بكثرة الاخبار يمكن حصول العلم قطعا فيلزم منه اختلاف درجات الظن بكثرة الامارات
وقلتها فكلما قرب الى حصول العلم يكون اقوى وهو بالكثرة يحصل ضرورة ولان قول كل واحد يفيد ظنا فلو
لم يرد بالاجتماع قوة الظن لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلابد من الزيادة ولان تطرق الغلط
مع كثرة العدد اقل من تطرقه مع الواحد فالظن الحاصل بالاول اقوى من الحاصل بالثاني ولان بضم دليل الى
اخر يجتمع ظنان وكلاهما اعظم من احدهما ضرورة فاذا وقع في احد الطرفين واحد وفي اخر اثنان يكون الثاني
اقوى لان الثاني اعظم من الاول خلافا لبعض العامة فانكروا الترجيح بكثرة الادلة للبنوى يحكم بالظاهر والقياس على
الشهادة والفتوى والقياس على خبر الواحد اذا عارضه قياسات كثيرة والجميع غنى عن الجواب اذ القياس ليس من
مذهبنا والرواية ليست فطرقنا مع ان ليعد في كل شيئا كمنع دلالة الخبر فان مفاده الحكم بالظاهر والظاهر بعد
الترجيح مط وهو ظاهر ومنع عدم الترجيح بكثرة الشهود مع احتمال الاختلاف بجعل الشهادة والفتوى من الاسباب
دون الدليل فان المدار فيه على كشف الواقع دونهما ومنع حجية القياس مع وجود الكتاب او السنة الى غير ذلك
ومما يستبان وجه ترجيحه تمام من اقسام الترجيح بما يفيد الظن ولو لم يكن دليلا كترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة
وبما اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل او كان احدهما بعمل الفحول او المشهور ولا سيما
القدماء لقرب عهدهم بزمان الصدور وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد ممن تاخر عنهم وكيف كان هو من
اقوى اسباب الظن لحصول الظن بعمل كل واحد منهم نظرا الى مهارتهم في الفن واطلاعهم بدقايقه فكيف مع
موافقة جمهورهم له او كان احدهما مخالفا للعامة والاخر موافقا لهم جميعا او الذين يعاصرون الامام المروي عنه
عليه السلم او يعاشرون الراوي وسيرتهم استقرت على مراعاة شيعتهم وحفظهم عنهم وعن سيرتهم واهتمامهم
في ذلك حتى قيل باختبار نا واشتبه الامر في كثير من المواضع على كثير منا حتى على بعض قدمائنا كثيرا كالاسكافي
فموافقة الجزم من اقوى اسباب الضعف ثم هل يتوقف الحمل على التقية على وجود قائل من العامة او لا بل
يكفي فيه مجرد الاختلاف وان لم يكن مذهب احد منهم كي لا يعرفوا فيؤخذوا ويقتلوا قولان للثاني ما رواه
الكليني عن زرارة في الموثق عن الباقر قال سالته عن مسالة فاجابني ثم جاء رجل فساله عنها فاجابه
بخلاف ما اجابني ثم جاء اخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله
رجلان من اهل العراق من شيعتكم قدما يسالان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة
ان هذا خير لنا ولكم وابقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم
قال ثم قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال
فاجابني بمثل جواب ابيه وعن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فساله رجل عن اية من كتاب الله فاخبره
بها ثم دخل عليه داخل فساله عن تلك الاية فاخبره بخلاف ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله الى ان قال فبينما انا
كذلك اذ دخل عليه اخر فساله عن تلك الاية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك
منه تقية قال ثم التفت الي وقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمن بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد

فوض الينا

عن الخزانة
فقد فوض الينا والصدوق في المعاني عن محمد بن شعيب عن ابي الحسن ع قال اختلاف اصحابي لكم رحمة وقال اذا كان ذلك
جمعتكم على امر واحد وسئل عن اختلاف اصحابنا فقال انا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم
والشيخ في الصحيح على الظاهر عن سالم ابي خديجة عن الصادق عليه السلم قال ساله انسان وانا حاضر فقال ربما
دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا في وقت واحد
لعرفوا فاخذ برقابهم وفي المرسل المروي في العدة انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت فقال انا خالفت
بينهم والطبرسي في الاحتجاج عن حريز عن الصادق ع قال قلت له ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال
ذلك من قبلي وفيه انها لا تدل على المدعى لاحتمال ان يكون اختلاف الجواب باختلاف مفتي بلاد السائلين
بان اجاب كلا بما ابتلي به من فتوى المخالف ولا عموم فيها فانها من حكايات الاحوال بل الظاهر ذلك فان
التقية للحفظ وفي موافقتهم غاية المحافظة كما هو ظاهر بخلاف مجرد المخالفة فانه لا محافظة فيه غالبا فان غالب الناس
لا يدركون المذاهب حتى يعرفوا ان ذلك ليس مذهب الشيعة ولعله مذهب فقيه منهم لم يطلعوا عليه مع ان
العادة حاكمة باخذهم بالتهمة بل هو المتداول ولا سيما بمثل ذلك واشتهر بان مثل هذا الاختلاف من اقوى
اسباب التهمة فلا ينفع في التقية غالبا الا ترى ان احدا لو ترك التكفير في الصلوة لاتهموه قطعا مع انه مذهب
مالك من رؤسائهم فكيف بما لا يكون مذهبا لاحد منهم مع انه لو كانوا عارفين بجميع مذاهبهم لا مذهب الشيعة
الا نادرا كما هو الشايع المتعارف وفهموا ان ذلك ليس مذهب احد منهم فيصير ذلك سببا للابتلاء والعلم على
الشيعة ومع جميع ذلك معارضة بما ورد في الاخبار من ان الرشد في خلافهم فاذا لم يذهبوا اليه في لا احد منهم فهو الرشد
فان الرشد في خلافهم مع تايد هذه بالعمل ولا اقل من المساواة فمن اين جاء الترجيح ومع جميع ذلك كله هذه الا
لا تنفع في التراجيح فان ذلك لو ثبت لكان نادرا فلا ينفع فيها فان بناءها على قوة الظن على ان المرجح موافق للواقع
ومجرد هذا الاحتمال مع تساويه بالنسبة الى الطرفين ضرورة بل تساوي وجوده وعدمه لا يفيد الظن اصلا
حتى ينفع في الترجيح بقي امور الاول ان المدار في التقية على ما يعلم او يظن مدخليتها لورود الخبر بخلاف الواقع
لا لمجرد موافقته لمذهب بعضهم وان كان مثله مع احتمال المدخلية ينفع لو لم يكن هذا الاحتمال في الطرف المقابل
فينبغي ان يتحرى المجتهد في حال المعصوم والرواة ومفتي بلادهم حتى يتبين ماله مدخلية من قوامهم فيها
وعدمه وقد نقل ان مدار اهل كوفة في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل
اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل بصرة على فتاوى ليث
ابن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين على مذاهب شتى الى ان استقر
مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة الثاني اذا تعارض الشهرة فوافق الشهرة المتاخرة
لاحدهما والمتقدمة لاخر فهل يقدم الاول او الثاني ينبغي ان يلاحظ ان محل الترجيح ان كان مثل حال السند
فالثاني ارجح فان لقرب العهد والزمان اثرا بينا في ذلك ليس ذلك للمتاخر وان كان نحو حال الدلالة او الاول
او المتن فبالعكس فان المتاخرين ادق نظرا في ذلك من القدماء مع حصول ذلك لهم بتجدد الافكار وكثرة
المراجعة واجتماع الافكار والانظار فان لها مدخلية تامة قوية للترجيح بل العمل احادهم مدخلية في حصول الظن

فللناظر التحري في جميع ما يتوقف القوة والضعف عليه من ملاحظة احوالهم الثالث في ترجيح الاجماعات
بعضها على بعض فنقول لا يخلو من ان يكون فرض التعارض بين العلميين منها او الظنيين او الملفقين منها
او بينها وبين غيرها اما الاول فلا يتصور فيه التعارض الا ان يدخل فيه جهة ظنية وهو ظاهر وذلك بان يكون
صدور الحكمين قطعيا لكن امكن ورود احدهما مورد التقية كما اذا رجع الفقيه الى كثير من الاصول وتتبع
اصحاب الائمة فقطع بصدور الحكم من الامام والاماميين مضادهما وغفل عن التقية او اطمأن عدمها وهو
ممكن للقدماء نظرا الى وجود الاصول كلها او جلها عندهم ثم اذا رجع مرة اخرى اليها او الى غيرها جزم بصدور
ضده او نقيضه عنهم وهو غير مستبعد بل قريب الوقوع بالنسبة الى ثلة ومن هذا الوجه يدخل فيهما
التعارض ويكون حالهما حال الاماريتين ويرجع بين ما تعارض نقل الاجماع المتضاد في كلام السيد
والشيخ وامثالهما نظرا الى قرب العصر ووجود اكثر الاصول والكتب عندهم وهو يعم كثيرا منهم من الاوايل
الى الشهيد لوجود كثير منها عندهم كما يظهر بالفحص الاكيد واما غيرهما فالتعارض فيها شايع والمرجحات فيها
مما باعتبار حال الناقل وبالخارج باعتضاد احدهما بالشهرة ووهن الاخر بمخالفته لها ولهما مدخلية تامة في
الوهن نظرا الى عموم الاجماع بالاتفاق فبشهرة الخلاف يرتفع فلا يمكن حصوله عادة ومنه ما لو تخالف احد
الناقلين اجماعه بان يرجع عن الحكم المستند الى الاجماع والاخر رجع عنه مؤخرا او لم يعلم تاريخه فان الاول اقوى
لاحتمال رجوعه عن الاجماع وان كان المخالفة اعم لاحتمال عدم استحسان حال الفتوى وهو شايع وهو اقوى
في حجيته والاستصحاب بما ضده ومنه ما اذا دخل في احدهما اهل العصر من العلماء وغيرهم بانحصار حكمه موافقا
للسيرة والاخر مختص بالاول لا ريب في رجحان الاول ومنه ما وافق احدهما الاخباريون والاصوليون الذين
ليسوا فقهاء والاخر سيرة العوام مع غالبها بترقيه الاول لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها
من مداركها ولي فيه نظر فان للاصولي وان كان ذلك ولكن غلبة انحراف الاخبارية عن الصراط المستقيم كثيرا
يوهنه جدا بخلاف موافقة الاخر لسيرة العوام فانها يقوى به وان لم يكن لهم حظ من العلم الا ان المظنون ان سيرتهم
في مثل ذلك ماخوذة من الفقهاء للغلبة فيمكن ترجيحه لثاني بوهن مخالفة الاخبارية له وموافقته لثاني بلا
ومنه ما لو دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر فانه اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف وقوة الظن
بموافقته فان الظاهر من المصنفين نهاية اهتمامهم في جودة تصنيفهم وهو في مطابقة الحق والواقع
فلذا يحصل منهم الظن ح لاحتمال ان يكون ذلك من خواص مذهبه الذي دخل فيه ولكن العلامة اطلق
وسبقه اليه الامدي وهو يتم اذا وقع على عدم اعتبار هذا الظن والظهور الاجماع او منع العموم ولكن الخطب
في مثله سهل وعد من المرجحات كون احد الاجماعين من الصحابة والاخر من التابعين وهو على مذهبنا بينهما يصح
فان اعتقاد العامة عدم حدوث مفسدة في عصر الصحابة فاجماعهم مرجح بقربها العصر بل يكون حضورهم في مجلس
الوحي كثيرا وكون مستندهم كثيرا السماع بخلاف التابعين فان لاجماعهم ما يقابل ذلك كله فيرجح الاول على
الثاني وعلله هو بالثقة بعدالتهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وابطال الباطل وعليه جدهم وكثرة اجتهادهم
في تمهيد احكام الشريعة ولانه ابعد عن خلاف من خالف في اجماع غير الصحابة وهو كما ترى واما على مذهب

الاول

الاول فاجماع الصحابة موهون بما وقع من كثير منهم مع الاحتشام وضعف جانب المحق حتى وقع في الدين
ما وقع فيحتمل ان يكون هذا من ذاك وخصوصا ظاهرها ان اجماع التابعي من اهل الاسلام لتاديهم بالجمع
المحلى باللام المفيد للعموم فهو بالكثرة مرجح مع اعتضاده بما مر فضلا عن ان في مخالفة الكل رايحة مما مر من
وقايع زمانهم ووهن ذلك كثيرا جدا واضح عند ارباب البصيرة ومما مر بان حال اجماع التابعين فان ما بعد
وطول المدة يقرب وضوح الخفايا فلكل وجه راجحية ومرجوحية ويزيد لوهن للاول اذ كان حكم التابعين
مما يلايم اعمال رؤسائهم دون الاخر وهما قد ما الاول على الثاني ومما عداهما انقراض عصر احدهما دون الاخر
لاستقراره وبعده عن الخلاف وكون احدهما على اثبات القول الثالث والاخر على انقسام الامة الى قسمين
فانه اجماع على نفي الثالث لبعده عن الخطا وكون الاجماع غير مسبوق بالخلاف فانه راجح على المسبوق به و
كون احدهما مما لم يرجع فيه بعض المجتهدين والاخر مما رجع فيه بعض من الموافقة لدليل لاح له والكل حسن
لقوة الظن والمدار عليه كما مر الا ان التعليل في الاول يتم على القول باشتراط انقراض العصر في الحجية وهو
لا يتم على اصولنا وما يمكن ان يقال طريقنا ان التمادي لما كان فيما انقرض عصره اكثر فالظن الحاصل منه اقوى
فيرجح لذلك على ما لم ينقرض عصره ومما يكشف عنه عموم التعليلات في المرجحات المنصوصة ولا ينافيه
متروكية ظواهرها واما التعارض بينها وبين الاخبار ففي الترجيح بينهما بملاحظة ما ذكرنا هنا وما سبق
ونفى البعد بعضهم عن ترجيح الخبر معللا بانه منوط بالحس بخلاف الاجماع فانه منوط بالحدس والاول ابعد عن
الضلال وهو كذلك ولذا يكون الاشتباه فيه اكثر فضلا عن ان النسبة الى المعصوم فيهم اظهر وادلة حجية اقوى من
ادلة حجية الاجماع المنقول جدا نعم له علو السند غالبا فانه على سند من الخبر كما هو ظاهر فاقله اذا كان محصله
وهو الشايع وابعد عن التقية الرابع اذا تعارض الاصول يقدم الاقوى فالاستصحاب يقدم على اصل البراءة
فان شرط حجية الثاني فقدان الدليل والاستصحاب دليل ولو قيل بما ضده مط استصحاب حال العقل و
اصل العدم قلنا العمل بالكل بما اتفق شروطه نعم لو تعارض استصحاب حال الشرع تعين الرجوع الى المرجحات التي افادت
الظن كالشهرة والاستقراء ورجحان اصله بوجه بل يكفي الترجيح بالاصول التعبدية في وجه قوي بل القياس
لو قلنا بافادته الظن بل فان المدار في الترجيح على حصوله ولم يبع النواهي له ولا ينافيه عدم الحجية كالشهرة
وفي الوافية في تعارض الخبر والاستصحاب كما كان في تعارض الخبر والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب
ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل وفيه نظر المنهج الثاني عشر في الاجتهاد والتقليد
وفيه مطلبان المطلب الاول في الاجتهاد مقدمة الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة واصطلاحا قد اشتهر
في استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي الا ان منهم من اسقط الفقيه وبعضهم زاد بحيث ينفي
اللوم عنه بسبب التقصير فبالظن يخرج العلم مط نظريا او ضروريا كما في وجوب الصلوة وبالحكم غير الحكم كالعلم
بالذات ونحوه وبالشرعي غير الشرعي وبالحيثية يخرج استفراغ يمكن المزيد عليه ومنهم من بدلها بقوله على
وجه يحس من النفس العجز عن المزيد قيل واحترز بالفقيه عن غيره واورد بانه مستلزم للدور وقد يذب عنه
بان المراد به من مارس الفقه احترازا عن الاجنبي الصرف كالمنطقي البحت والكل منظور فيه اما الاول فلاحتمال

ان يكون القيد لتحقيق الماهية كما في تعريف الجسم بما له طول وعرض وعمق بل هو الظاهر ولذا اسقطه ثلة
وصح التعريف بدونه فان الاجتهاد هو هذا الاستفراغ واما بيان محله فهو امر خارج عنه ولا يتوقف فهمه
ولا وجوده عليه بل داخل في احكامه مع ان الاستفراغ المذكور لا يصدر من العاقل الا اذا كان له قوة قريبة
لامتناع حصوله والعاقل لا يأتي بمثله من غيره بل المتبادر منه ليس الا هذا فلا ينتقض طرده بالمستفرغ العاجز
عن الاستنباط حتى يحتاج اليه وفسره بامر ويرد بانه معنى مجازي لا يصح ارادته في التعريف نعم يلزم حصول
الاجتهاد باي ظن اتفق ولو من الجفر او الرمل والقياس فلا يطرد وهذا امر اخر ويمكن دفع الدور بان المبدا
في الفقيه والمجتهد متغاير ان كالمشتق فاخذ احدهما في تعريف الاخر لا يلزم دورا لعدم توقف احدهما على الاخر
بل يمكن فهم كل من غيره بل لا ربط بينهما بوجه مع ان المبدا مغاير المبدا في المعنى والمشتق المشتق كذلك ولولاه
لزم الدور في كل ما اخذ في الحدود او جله نظرا الى امكان فهمه من المحدود وهو غير متفوه من عاقل على ان الفقه
قد عرفه الكل في فواتح كتبهم فبان بطلان الايرادات باسرها نعم يرد على الجميع لزوم زيادة الفرعي فانه لولاه يدخل
فيه الاجتهاد في علم الكلام او اصول الفقه مع انه خلاف الاصطلاح قطعا وما يدخل به ماهيات العبادات فان
استفراغ الوسع في تحصيلها وظيفة المجتهد الا ان يقال المتبادر من الشرعي الفرعي كما ان المراد بالاحكام التي
الجزئية فارتفع الحاجة وفيه ان اعتبار النسب الجزئية من الاحكام لا يدرج معرفة الموضوعات ...
يمنع عن ارادة الفرعي كما هو ظاهر وينافي ما ذكروه في تعريف الفقه وبنوا عليه هناك ان الفرعي ...
عن غيرها وتبديل الاستفراغ ببذل الجهد ونحوه كما عرفه بعضهم بانه بذل الجهد في استفراغ الاحكام الشرعية
فان استفراغ الوسع لا يستلزم صرف النظر ولا بذل الجهد كما هو ظاهر بل ولو لم يبطل اصلا او فرغ نفسه في
التحصيل لكفى الا ان يقال في تبديل اللام بفي تضمين لفهم المراد قلت لا يصلح ان يأخذ في التعريف جنسا
غيرهم فقط بالمعرف وبالتضمين يفهم الجنس وكذا يلزمهم اسقاط في تحصيل الظن فان وجوده مخرج للقطعيات
النظرية مع انها داخلة قطعا ويجري فيها الاجتهاد والتقليد من دون فرق بينها وبين الظنيات على انه
مستدرك فان الضروريات التي يلزم اخراجها كانت خارجة بالاستفراغ كالاستنباط ولم يكن داخلة حتى
يحتاج الى الاخراج فانها غير محتاجة الى الاستفراغ والاستنباط بل هي حاصلة قبلها ولعله لذا عدل عنه في
المنهاج قائلا انه استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية ومع ذلك ينتقض طرده باطلاقه كما لا يخفى واما قيد
الحيثية فمستغنى عنه ومحوها بعد ما ... التقييد بالوسع لا حاجة اليه فانه ان صرف الوسع فلا لوم ولا يحسن الزيادة و
الا فالمشا لعدم حصول الوسع فيه فيستغني عنه ومنهم من بين منه صحة اولها فانه بعد ذكره قال و
عندي ان الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية قال فدخل
القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه ههنا مع انه لا يصح لما ...
وما ذكره وان كان في الاخير ما ... مع انه في فرق اخر بينهما وهو دخول المتجزي في الاول بل في الاولين
وخروجه عنه وقد قبل احدهما الكل فان احدا لم يقدح فيه بذلك وهو الحق فان التعريف للماهية ويصدق
عليها وظاهر ان الاجتهاد يتحقق بتحصيل حكم بالاستفراغ فانه اجتهاد وان لم يكن حجة والتعريف للاعم الا ان

هذا

هذا انتم لو ثبتنا الاصطلاح في العموم وهو مشكل بل لا يصح الا ان المشهور يلزمهم الصحة ولو لم يقولوا به
فهو فساد في تعريفهم الا ان يدعى التلازم بان من لا يقدر على تحصيل الظن بالكل لا يقدر على تحصيل
الظن بالبعض وهو كما ترى وكيف كان يدخل في الاخير فرض التردد دون الاولين كما هو ظاهر وان امكن
ادراجه بالتكلف وكذا من لم يبذل وسعه في تحصيل الحكم فانه على الاخير يصدق انه اجتهاد دون الاولين وهو
ظاهر ثم كل ما مر من الحدود مبني على الفعلية مع انه يصدق على ملكة الاستخراج الاجتهاد ولو لم يستخرج حكما
ثم هل هما معنيان متقابلان صرح بعضهم وجعل احدهما الحالة والاخر الملكة وعلى الاول حمل الاولين و
على الثاني ما عرفه به البهائي من انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او
قوة قريبة وهو ظاهر في التعدد لكن بوجه اخر فان احد معنييه يحتمل الحالة والاشتراك المعنوي بينها و
بين الملكة وفائدة القيود ظاهرة الا انه يحتمل دخول المتجزي فيه وعدمه وما ذكر لفائدة قوة قريبة بعد فعلا
وهو ان يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما التعارض الادلة او
لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى التفات او نحو ذلك ليس بشيء فان في التعريف لم يعتبر حصول الاستنباط
وفعليته فان المفهوم منه ان الاجتهاد ملكة نفس الاستنباط فلا يستلزم الاستنباط بالفعل فلا ربط لحصول
المستنبط وفعليته بالحدود فان المحدود ملكة نفس الاستنباط ليس الا فلو فرضنا فعليته لم يكن لها
مدخلية في صدق المحدود وهو ظاهر وحاصله ان ما ذكره لعدم الفعلية ان اراد عدم فعلية ملكة الاستنباط
المأخوذ في التعريف لا ينافي ما ذكره من الحاجة الى الزمان للتعارض ونحوه فان المراد بملكة الاستنباط
كيفية نفسانية راسخة اذا التفت الى الادلة واحوالها مع وجود ما يتوقف عليه النظر عنده حصل له الاستنباط
ولم ينفك عنه وهذه الفعلية لا تنافيها ما ذكره وان اراد عدم فعلية المستنبط فلا يكون فعليته داخلة حتى
يحتاج الى ذلك فيمن كان فاقدا لها لا درجة ومن جميع ذلك اتضح عدم الحاجة الى قوله فعلا او قوة قريبة
فان التعريف بنفسه يعمهما فان الملكة وفعليتها حاصلة لهما والمفروض ان الاجتهاد يتوقف ... عليه وهي
حاصلة فلا حاجة اليهما بل لا يصح الاحتراز بهما من شيء كما عرفت ثم يتبين ان البهائي حصر المعرف في الملكة فلا يجوز
له التقليد لمن له الملكة وان حصل له الحالة بخلاف غيره فانه يستفاد منهم كفاية الحالة وهو الاظهر لشمول
ادلة التقليد له فالاصطلاح اعم لعدم ظهور معتبر للخصوصية فيله فجعله مشتركا لفظيا كما هو ظاهر بعض الاواخر
ليس بحسن بل مقتضى القاعدة والظاهر كونه مشتركا معنويا تنبيهات الاول لا يجوز العمل بما يظهر له من
الادلة قبل صرف الوسع في بادي النظر ولا الفتوى به لاصالة عدم حجية الظن وعموم ما دل عليه وعدم
جواز القول في العلم بغير علم وعدم الدليل على حجيته وكفايته في الامتثال بالاوامر الى غير ذلك مع تأيد الجميع
بالاتفاق مع انه حجة اخرى ثم هل المدار في الوسع ما يكون بحسب حاله ولو بالاضافة الى الواردات كما انه لو
كان ممن يرجع اليه عامة الخلق او يكون في قرية لا يرجع اليه الا واحد او اثنان او ثلثة او لا بل المدار على الوسع
بالنظر الى ادراكه واستعداده الظاهر الاول لاستصحاب الحالة السابقة فانه جاز له الفتوى والعمل بما ادركه
فيستصحب ولشمول الادلة له مع تأيد الجميع بالاتفاق المنكشف بسيرتهم وكلماتهم مع انه حجة اخرى الثاني

ان الظن عند من يقول بحجيته عموما الا ما خرج وهو الظنون الخاصة المرجحة بالقاطع هو المراد وعند من يقول بان الاصل عدم حجية الظن الا ما
خرج وهو الظنون الخاصة المرجحة بالقاطع هو المراد وقد مضى الثانى بما فيه الكفاية الثالث عرف
فى الذريعة الاجتهاد باثبات الحكم الشرعى بغير النصوص وادلته بل بما طريقه الامارات والظنون ومنها
القياس والامارات الغير المتعينة كما فى الاجتهاد فى القبلة وهذا ليس من اصطلاحاتنا ولا مما يطلق عليه اللفظ
عندنا ثم ربما يقال هذا اجتهاد فى مقابلة النص وليس هو من هذا كما هو ظاهر ولعله من مصطلحات العامة
فى القديم وكيف كان باطل عندنا بالاتفاق ولعله الذى ذم فى اخبارنا اشارة اختلفوا فى ان الاجتهاد
هل يقبل التجزية ام لا ويتم الكلام فيه برسم مقدمة فى تحقيق محل النزاع فنقول ان من استفرغ وسعه فى
تحصيل حكم وانتهى اعتقاده الى العلم بالحكم كان حصل الاجماع فيه وصار عنده اجماعيا قطعيا جاز له العمل
وهو يتم على القول بامكان العلم به وهو المذهب كما جاز له الفتوى به من غير نزاع فان ما دل على وجوب
التقليد لا يعم فيما يعلم كما هو لا يعم ما يدل على عدم جواز الافتاء فى ذلك ثم لو استفرغ من جمع له شرائط الا
جتهاد فى كل الاحكام فى حكم فهل يجوز له العمل والافتاء به لا ريب فيه فانه لولاه لما جاز لاحد الفتوى
ولا العمل فى حكم فان كل فقيه بهذا المعنى ليس بمتجزى عندهم بل يمتنع ان يستنبط احد كل ما يحتاج اليه الخلق
الى يوم القيمة بالفعل لكونه غير ممكن احاطته قطعا فانه فى حكم غير المتناهى ولم يوجد الى عصرنا كذلك مع وقوع
اجماع المسلمين فضلا عن الطائفة على لزوم الاخذ من العلماء وكلهم ليس الا من هذا القبيل او ما دونه و
الادلة باسرها شاملة لمن حاله ذلك ولم ينكر على الآخذ من امثاله ولا على المفتى منهم بل امروا بالاخذ
منهم وشنعوا على تركه بحيث يعلم كونه من قطعيات الشريعة بل ضروريا تها ولا فرق فيه بين من استنبط قليلا
من الاحكام او كثيرا قطعا بل من لم يكن عنده شئ منها لكن له قوة الاستنباط فى الكل فانه ليس متجزيا
ولا من اختلف فى امره فليس هذا من محل النزاع ايضا وشبه ما ذلك منه مع كونه متجزيا فى الجملة والحاصل
ان الملكة تقبل التجزية بمعنى ان صاحبه يقدر على تحصيل المسائل العلمية النظرية او ما هو قريب منها
وكذا ملكة الاحكام يقبل التجزية مع ملكة الكل بل المحصل والممكن منها هو التجزى بهذا المعنى ليس الا وان
لم يكن هذا مما تنازعوا فيه وليس شئ منهما محل النزاع ولكن ظاهر كلام جماعة لا يابى عن كون الاول منا
فيه فلو صح لزمهم ما مر مع كونه فى غاية الوضوح ومقطوعا به وانما النزاع فى انه هل يجوز للمتجزى فى القوة اذا
استفرغ الوسع وحصل له حكم ولم ينتهى الى العلم ان يعمل ويفتى به اولا واما جواز استفراغ وسعه فى تحصيله
فليس من المتنازع فيه ايضا كيف وهو ليس الا من الاعانة على البر والتقوى كما يجوز لصاحب الملكة فى الكل
استفراغ الوسع فى الحكم قبل الحاجة اليه لذلك بل السيرة من علماء الاسلام واقعة عليه والادلة متركة
على جوازه ثم حكى عن صاحب المعالم ابنه الانكار على من يوقع الفتوى من غير حاجة اليها غاية الانكار وحكم
بوضوح عذره قائلا ولاسيما فى المبادرة بالافتاء مع عدم الضرورة سد باب رجاء خروج القائم كما يفعله مخالفونا
وربما كان هذا سببا للحرمان من خروجه وهو كما ترى هذا مع ان فيه استباقا للخيرات ومسارعة الى المغفرة ومبادرة
الى التفقه المامور به الشاملة له ومنهم من جعل النزاع فى ان من لم يقدر على استعلام الكل هل يقدر على البعض

وفساده

وفساده غنى عن البيان ومنهم من جعل ههنا نزاعين احدهما فى ان قوة الاستنباط هل تقبل التجزية او لا
وقد عرفت ان قبولها قطعى بل ضرورى والاخر ما جعلناه محلا للنزاع بعد تجويز الاول وهو الحق كما مر
اعلم ان التردد فى المسائل لا لنا فى ملكة الاستنباط فى الكل فانه راجع الى النقصان فى الامارات بان يجد
الامارتين لا قابلية لها على الترجيح على الاخر لا الى النقصان فى المستنبط وهو مبنى على عدم لزوم بلوغ
الامارة الواجحة من الشارع وعدم لزوم التبليغ اليه بعد حدوث المانع ثانيا وبالجملة لزوم على الشارع اقامة
الحجة لا دفع الموانع اذا كانت عن قبل المكلفين فلما تعين وجوه الاول الاستصحاب ولو قيل لم لا يعم من
بلغ متجزيا قلنا يتم بعدم القائل بالفصل قطعا ولو قيل لا يحصل له الظن بقول الفقيه بل هو موهوم عنده
على تقدير المخالفة قلنا حجية الاستصحاب من باب التعبد ولهذا يعم ما لو ظن على خلاف مقتضاه كما مر فى محله مع
انه لا دليل على حجية الظن كما ياتى ولذا لو حصل له الظن بموافقة الفقيه نظرا الى جامعيته مع كونه فتواه على
خلافه لم يقل القائل بلزوم اتباع نفسه بجواز مخالفته ومستندا لرجوع الى الفقيه الاجماع والضرورة وغيرها
مما لا يخرج عن التعبد ايضا وليس المدار فيه على الظن والا لزم عدم لزوم تقليد المجتهد الحى اذا لم يحصل من قوله
الظن ويحصل من قول الميت وهو مخالف لطريقتنا وان ناقش فيه بعض الاواخر مع ادلة التقليد لا يتجاوز عنه
كما ياتى وبالجملة هذه المقدمات منها ما ثبت ومنها ما سيثبت ويمكن ان يقال لما كان تكليفه مرددا بين امرين
ولا دليل قطعا على احدهما والخلاف فيه بين الامة والطائفة موجود فلا يمكن له اختيار احدهما مع كون الاستصحاب
معارضا لاستصحاب الاشتغال وهو يقتضى البراءة اليقينية وهى فى الاحتياط ولاسيما ما هو مقتضى الاستصحاب يفضى الى
الدور فان حجية كلام المجتهد فى حقه هنا انما هو بفتواه فحجيته يتوقف على جواز تقليده وهو يتوقف على حجية
قوله فحجيته قوله فى حقه وهذا لا يجرى فى وجوب التقليد فى غير حقه لاستناده الى الضرورة وغيرها فتعين عليه
الاحتياط لتحصيل البراءة اليقينية على ان المبنى عليه على القولين لا يخرج من الظن وحجية الظن بالظن يفضى
الى الدور ولا علم فى احد الطرفين كما هو ظاهر الا ان هذا يتم فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن كالصلوة
الاخفاتية بالنسبة الى الجهر بالبسملة فلا يصح فان من الاقوال فيه الحرمة والوجوب ولا يتم الاحتياط فيه الا
بالتعدد وعلى تقديره لا يتم ايضا فان الجزم بالمنوى مما اختلف فيه ولا يتحقق له الا بالتعدد بل لا يمكن له
لعدم امكان الجزم ولو سلم مع انه عسر وحرج بل مخالف لظاهر كلامهم بل اتفاقهم وبهذا يلزم عدم صحة الا
حتياط مطلقا فى العبادات كالجهرية من الصلوة والصوم والحج وغيرها ايضا فان امره لما تردد بين التقليد و
الاجتهاد فيجب الجمع بينهما ولا يتم الاحتياط نظرا الى اعتبار الجزم بالمنوى وقد عرفت ما فيه هذا كله فيما اذا
كان متجزيا قبل الاجتهاد واما اذا صار متجزيا بعد مقتضى الاستصحاب بناء على صحة التمسك به العمل بفتواه
لا التقليد الا انه يمكن الزام المتمسك بالاصل له ولا اعتماد عليه من هذه الجهة بل مطلقا نظرا الى تقدم الاستصحاب
الموضوعى على الحكمى فيجب الاحتياط مطلقا وفيه نظر وعلى تقدير عدم امكان الاحتياط يمكن ان يقال لما تعارض
الامارتان تعين التخيير لما مر فى بحث التعارض لكنه لا يتم ايضا فان المشهور مع جواز العمل بفتوى نفسه حجة يلزم
ان يتعين الا انه العمل بالظن ايضا وقد عرفت فساده ولو قيل لو لم نقل به لزم التكليف بما لا يطاق قلنا الاحتياط

اقرب منه فى تحصيل الواقع لكن معتبر الجزم منحصراً فى واحد وهو الشهيد فيما وجدناه فيمكن ان يقال بتعيينه
والثالث ان الاصل عدم جواز العمل بالظن مطلقا خرج ظن المجتهد المطلق بالضرورة والاجماع وبقى الباقى واورد
بمنع عموم حرمة العمل بالظن وشموله له لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد
المجتهد المطلق حتى يقال غاية الامر اختصاص الامر الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم وبالاستشكال فى دعوى
الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاول فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن الائمة عليهم السلام
حتى يعرف من اجتماع اصحابهم عليه موافقته لرايهم كما هو المناط فى الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن
ليس من الضروريات الصرفة التى لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن
الناشى من الدليل عنده دون الامر بينه وبين التقليد ضرورى فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق
بل المتجزى ايضا ياخذ بالدليل ويرد على الاول ان منع العموم ليس فى محله اما التعليل بقوله سبحانه ان الظن لا يغنى من
الحق شيئا مع تاييد بعمل الكل او الجل واما لان العمل بالظن لما كان غير بين بنفسه احتاج الى الدليل وهو ان كان الظن
فدورى الا ان يثبت حجية ذلك بالعلم وليس فليس وان كان لا العلم فانى له باثباته ودونه خرط القتاد وان كان
باثبات بعضه بالعلم واثبات غيره بعدم الترجيح ولزوم التحكم لولاه قلنا المرجح موجود سلمنا فى احتماله كفاية وكلا مفر
منه قطعا وايضا قوله والمفروض انسداده قلنا وجود الاجماعيات مع كثرة يقابل ما ثبت حجيته بالقطع وان افاد الظن
كالكتاب والسنة حتى الخبر الواحد منها عند الكل حتى السيد فى مثل عصرنا ظاهر لا يستر منه وانكاره غفلة والاستصحاب
راجع الى السنة لان مستنده الاخبار وكذا الاجماع المنقول والعقل القاطع ان وجد لا حاجة فى حجيته الى حجة فانه لو
لم يكن حجة لم يثبت شرعها اصلا بل لولاها لم يثبت حجية حجة اصلا والقدح فى انها حجية مما كلا او جلا او قولا بعض
الشبه لم يتم والا لبطل الشريعة بامثاله وفى ذلك خروج عن الاعتدال والانصاف وقوله والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد
المطلق فهذا يتم لو ثبت ان متابعة المجتهد من باب الظن ولم يثبت بل جعله منه فرع حجية عموم الظن وهو اول الكلام
بل هو تعبدى كما ياتى والجواب عن الاستشكال فى دعوى الاجماع بان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن الائمة
غفلة واضحة فانه لو لم يكن من المسائل المسئول عنهم لم يوجد مسئلة يكون من شانها السؤال عنهم كيف وهذا مما بنى
عليه احكام عامة الخلق الا من شذ فكيف يصح ان يقال فى مثله انه ليس من شانه السؤال عنهم فهل هذا الا جهل وتجاهل
ومع ذلك نقول هو اما مما لا يسئل عن احد او مما يسئل عن غيرهم وكلاهما فاسد جدا فانه لما كان من المسائل الدينية
بل مما بنى عليه جميع احكام الفروع لا يصح ان يكون مما لا يسئل من احد فاذا كان مما يسئل فالنبى واوصياؤه احرى من
غيرهم بالسؤال بل الكتاب والسنة مشتملان على هذا الحكم ابدا وسؤالا فالاجماع فى حكم يكون بيانه وظيفة النبى او
اوصيائه وحصوله قطعى ولا اقل من غيره واما الجواب عن الاستشكال فى الضرورة فبان المراد من الضرورة ما يكون
قسيم الاجماع ويشهد بذلك المقابلة وهو المراد فى كلام اهل الشرع فى كل مقام ليس فيها قرينة على خلافه فالمقصود
اقامة الحجة بالاجماع النظرى والضرورى وصحة الادعاء تبين مما مر فى دعوى الاجماع فان الحكم لما كان من وظائف
الشارع فاذا بلغ ظهوره فى الشرع بحيث يعلم كل من كان داخلا فى الدين من صغيرهم وكبيرهم وذكورهم واناثهم انه من الشرع
فيصير ضروريا على الضرورة العقلية اجنبى مما استحسنه واستدرك بعدم اختصاصه بالمجتهد المطلق فاسد جدا

فان مبنى ما ذكره المستدل ان ظن المجتهد المطلق فى حقه وحق مقلده حجة وهو ليس ما ذكره وهو العمل بالظن الناشى
من الدليل عنده دون الامر بينه وبين التقليد وهو واضح ومع ذلك لو ثبت بانسداد باب العلم حجية ظن المجتهد
المطلق لم يلزم منه حجية ظن المتجزى للتفاوت البين بينهما قوة وضعفا ومع ذلك عد الاجزاء ضروريا مع كونه خلافيا
لم يجعله احد ضروريا عجيب وبعضهم اجاب عنهما بما فيه مناقشات شتى وتطويلية بلا طائل واستدراك وملازمة
غير بينة والثالث لزوم الدور وقرر بوجوه منها الاول انه لو صح التجزى لزم الدور بيانه ان صحة اجتهاد المتجزى
فى حكم كوجوب التسليم موقوفة على صحة اجتهاده فى ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده فى الثانى موقوفة على الاول
لانه ايضا من المسائل المجتهد فيها وفيه ان صحة الاول موقوفة على صحة اخذه من دليله وهو ما دل على الوجوب
ولا يتوقف على صحة اجتهاده فى وجوب التسليم مثلا وهو ظاهر ولو قيل المراد من الصحة الحجية فنقول حجية الاول
تتوقف على حجية الثانى واما حجية الاخر الثانى فلا تتوقف على حجية الاول بل على ما دل على جواز التجزى فلا دور
وتعليله لا يستلزمه وان استلزم افتقار حجية كل الى دليل وليس هذا من الدور ولا مستلزما له ولو قيل يتوقف
لان الاول تجزى فى الاجتهاد كما ان الثانى كذلك فتوقف حجية التجزى على حجيته قلنا مع ان المستدل لم يكن بناؤه
عليه يرد عليه ان اثبات جواز التجزى الجزئى يتوقف على اثبات جواز التجزى الكلى واما هو فمتوقف على دليله لا على اثبات
جواز التجزى الجزئى ولو فرض المتجزى متجزيا فى الاصول قلنا اولا لا ملازمة لامكان ان يكون مجتهدا فى غير الفقه
ولا اقل فى الاصول وثانيا ان كلا من التجزيين له جهة على حدة غيره مرتبطا باخرى فاثبات حجية التجزى فى الاصول
لا يتوقف على اثباتها فى الفروع ولو قيل اثبات حجية الظن بالظن قلنا لا يلزم منه الدور لامكان اثبات حجية الظن
بالظن قلنا لا يلزم منه الدور لامكان اثبات حجية الظن فى الاصول بالعلم وثبوت هذه بالعلم كما ترى ان حجية الظن
فى اللغة والصرف والنحو لا تتوقف على حجية الظن فى الفروع بل هى ثابتة بادلة اخرى لا ارتباط بينهما ومع ذلك جميع
لو اغمضنا عن الجميع لزم توقف الشئ على النفس وتقدمه عليها وهو مفسد الدور لا الدور وهو ظاهر واجيب
تارة بان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده فى حكم فرعى غير صحة اجتهاده فى تجزى الاجتهاد فلا اتحاد
وفيه نظر ظاهر واخرى بامكان رجوع المتجزى فى جواز التجزى الى فتوى المجتهد المطلق فلا دور وفيه انه خلاف الفرض
فان المراد الحاقه بالمجتهد او لا وهذا الحاق له بالمقلد ولا مع ان جواز التقليد فى مثله محل اشكال فانه ليس من
المسائل العملية بل مما يتوقف عليه الاجتهاد فالدليل على جوازه فان عمدة الدليل الاجماع والضرورة وعدم
شمولهما له واضح والاعتماد على المجتهد فى مثله دورى وكذا على الظواهر ان وجدت فضلا عما دل على ذم التقليد
خرج الفروع منه وبقى الباقى مع انه لو صح فى جل ما يتوقف عليه الاجتهاد ولم يقل به احد بل لم يحتمله ومنها ان
اعتماد المتجزى على ظنه بدليله الظنى تعلق بالظن فى العمل بالظن وفيه انه لو تم ليس دورا بل غايته ما يلزم توقف
الشئ على النفس وتقدمه عليها وهو ليس دورا ولو قيل المراد توقف جواز العمل بظنه فى الاحكام على جواز العمل
بظنه فى جواز التجزى قلنا توقف شئ على شئ اخر ليس دورا نعم لما كانا ظنين فتوقف حجية ظن على ظن فان
توقف الثانى على الاول لزم الدور لكنه غير مفروض وان توقف على ثالث وهكذا لزم التسلسل ولذا قرر على
هذا الوجه انه يستلزم التسلسل ويبطل به واجيب بان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل فى الاصول ولا مناص

عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ويرد عليه
منع انسداد باب العلم ولو سلم لم لا يستلزم حجية كل ظن لوجود الترجيح سلمنا احتماله يكفي وهو قطعي الوجود فان حجية
الظواهر من الكتاب والسنة ثبت في امثال اعصارنا بالعلم من الجميع حتى في اخبار الاحاد ولو من السيد وامثاله
فان السيد صرح بحجية الاحاد في مثل عصرنا وبالجملة كل الادلة ينتهي حجيتها الى العلم حتى الاستصحاب كما مر ولو
قيل حجية شيء منها لم يثبت الا من باب ظن المجتهد قلنا كلا بل هنا مسألتان احدهما حصر الادلة والثانية حجيتهم
الناظر واحدهما غير الاخرى وكل يثبت بدليل خاص بها قطعا بل بادلة قطعية وقد مر فليراجع من اراد الفائدة
فيها وليس للخصم الا شبها كشبه السوفسطائية ومما مر يبين الجواب عما لو قيل بتجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه
بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله
على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف
على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدل العلم بالظن وانت خبير بعدم توقف الثاني على الاول وانما يتوقف
على دليله بيانه انهما مسئلتان اصوليتان الا ان اولهما لازم للثاني والثاني ملزوم للاول والاول هو المسئلة
الاصولية المعروفة دون الثاني وهو ظاهر فلا دور ومع ذلك هو غير ما خوذ في دليل المستدل واجيب بان
الدليل الظني ان كان عطفا تفسيريا لظنه فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية
فلا مغايرة بين الطرفين فلا دور وان اراد التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد
التجزي فكليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا بان يكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني ومن المعطوف
المسئلة الاصولية فان اريد من قبول التجزي التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة
وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا ويرد
عليه ان العطف لا يحتمل غير التفسيري بوجه فلا يحسن الترديد والترديد في الموقوف عليه بين كون التجزي
في المسئلة الاصولية او بين التجزي في الفروع فان الثاني مقطوع العدم كما هو ظاهر فلا يصح الترديد بل الاول
كذلك فان الظاهر منه انه اراد من المسئلة الاصولية ما هو المعروف وليس كذلك هي قطعا بل مسئلة اخرى اصولية
وهي ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا وهي ملزوم للاولى فلا يصح الترديد ايضا ومع ذلك فالمغايرة بينهما
حاصلة لظهور المغايرة بين الملزوم واللازم كما ان عدم صحة ارادة كونها التجزي في الفروع قطعي فلا يصح
الترديد ايضا الرابع ان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه من الدليل وهو غني عن الجواب فانه خلاف الفرض مع ان امكان حصول الظن ضروري وانكاره مكابرة
وللمجوزين وجوه الاول منها انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فيها وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا لهذا ويرد عليه ان الفرق الضروري
بينهما حاصل في القوة والضعف باعتبار الاقتدار على الكل وعدمه فبذلك يمكن حصول الاختلاف مع ان الاحتمال
يكفي فلا مساواة فلا يجوز الجواز المطلق لجواز التجزي وما قيل اعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم
المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل

فيه ويلزم ح توقف الاجتهاد على الاجتهاد صح

ذلك

في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها سهو فان الاول استدلال المانعين كما مر والثاني جواب عما
مر من احتجاج المجوز ومع ذلك لو صح قلنا العلم بعدم تعلق الغير محال عادة لاحتمال مدخلية شيء في خلاف ما فهمه ولم
لتفرق المقتضيات وان جمعت الادلة في الغاية فيمكن وجود مؤيدات ومعدات بخلاف ما فهمه ولم يطلع عليها بل الادلة
عليه ولا سيما يحتمل وجود معارضات لما جهله جهة المختار فيفتي بشيء منها ولا اقل من بعضها الا يمكن مثلا بعض
فضلاء معاصرينا مع تبحره افتى بجواز الوضوء المندوب لمن عليه وضوء واجب للاصل والاطلاقات وعدم المانع مع ان
عموم التعليل في صحيح زرارة ارأيت لو كان عليك من شهر رمضان اكان لك ان تطوع حتى تقضيه قال لا
قال فكذلك الصلوة يدل على عدم الجواز ولم يطلع عليه لكونه مذكورا في كتاب الصوم وكم من هذا القبيل
مع ان في احتماله كفاية لكون الحكم على خلاف الاصل والفارق موجود كما سمعت وهو الاجماع والضرورة
في المطلق وعدمهما في المتجزي والعلة غير ثابتة بنفسها ولا منقحة بالخارج مع ان بما ذكره لا يلزم التساوي
الا بالقياس وهو كما ترى ولا جاد من قال بان ذلك قياس لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد عن
الخطا وما قيل العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم قلنا ممنوع ولا اقل من الشك مع ان الظن لا يكفي اما
سد باب العلم فغير مسلم لكثرة العلميات كما هو ظاهر على الخبير ولو سلم فغير مستلزم للمدعى وهو عموم حجية الظن
لاحتمال لزوم الاكتفاء على البعض ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم ثبوت التساوي بل ثبوت عدمه مع ان الاحالة
اليه لكفاية الاحتمال نعم يمكن حصول التساوي فيما حصل للمتجزي بالاستقراء العلم بالحكم مع نظريته فيكون من
مسائل الاجتهاد والتقليد ولكنه خارج عن المتنازع قطعا لعدم جريان ادلة الفريقين فيه كما ان في غيره حصول
الظن بالحكم قطعي لو لم يكن ضروريا وكذا الظن بعدم وجود المعارض الا ان الكلام كان في المساواة في الاعتماد
بحسب الدليل وفي الشك فيه الكفاية الا على تقدير تنقيح المناط وهو كون المدار على حجية الظن وهو فاسد
خارج عن اصولنا ظاهر فساده ولو قيل المقصود تساويهما في الظن قلنا اولا محال كما هو ظاهر غني عن البيان
ولو سلم لم يكف كما عرفت لعدم العلم بالعلة مع ان في احتمال الخلاف كفاية ومما مر بان عدم الارتباط بين الاغراض
والحجة مذبرهني بحذو كما بان منه الجواب عن حجة اخرى لهم وهو ان المجتهد المطلق انما جاز العمل بما ادى اليه اجتهاده
لقصر ظنه بالواقع وهذه العلة في المتجزي موجودة فيجوز له ايضا ما جاز للمجتهد المطلق ومنها رواية ابي خديجة
عن الصادق عليه السلم انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه بتقريب انه دل على ان من عرف شيئا من القضايا جاز له
ان يكون قاضيا وظاهر ان القاضي لا يكون الا مجتهدا فثبت المط ولو قيل المدعى اعم قلنا لا قائل بالفصل ويرد
عليه انه دل على ان من علم شيئا من قضايانا تحاكموا اليه وهو مما لا خلاف فيه بل لا يمكن فيه الخلاف فان غاية
الامر فلكشف الواقع العلم وبه يرتفع التقليد ولذا كل من اطلع على حكم بالعلم ليس عليه مؤاخذة في العمل به والفتوى
به ولو كان عاميا بحتا وانما الكلام فيما حصل للمتجزي بالظن وليس فيه دلالة عليه اصلا هذا مع شيوع
امكان العلم للحاضرين ولو لم يكونوا من البالغين الى اقصى درجات العلم بل لكثرة جدا مع احتمال النيابة فيه وما

في سنده مما لا ينبغي وما هو معروف من عدم حجية الظن في الاصول وان فرضنا انا منها مندوحة لا يجري
هنا لعدم حجية ظنه مط ولو قيل اذا ثبت حجية العلم للحاصل القادر على العلم يثبت بعد سد باب العلم حجية
الظن للمجتهد المطلق والمتجزي قلنا لا اثر هذا توجيه لا بعدم القول بالفصل ولا عبرة كما هو ظاهر ومنها ان
التقليد مذموم وخلاف الاصل ايضا فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عنه العامي الصرف لدليل دل
على وجوب التقليد في حقه وبقي المتجزي والمطلق لعدم المخرج فيهما ويرد عليه ان عموم مذمة التقليد بحيث
يعم ما نحن فيه ممنوع ولو سلم فعارض بعموم حرمة العمل بالظن قلنا لم يتعين فالتعيين باطل ولو سلم قلنا اصل
عدم الوجوب معارض بمثله فان وجوب العمل بظنه خلاف الاصل خرج ما خرج وبقي الباقي فان قيل لابد له
من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد او الظن الحاصل من الاجتهاد ويرد عليه ان تقديم احدهما على الاخر
من غير مرجح باطل وان لم يتعين وهو المدعى ولو رجح بالظن دار او تسلسل ولا علم واشتغال الذمة بيقين وبا
لضرورة من الملة يقتضي البراءة اليقينية وهو في الاحتياط لا العمل باحدهما ولو قيل منه عسر وحرج قلنا
لا يستقل العقل ببطلانه ولا سيما في زمان قليل يبلغ المتجزي الى مرتبة المطلق فيكون البطلان بالظن فيعود
الدور والتسلسل ولو صح ترجيح احدهما لامكن تقديم اصل الثاني لتايده باستصحاب وجوب التقليد ولو قيل
يرجح الاصل الاخر بشهرة جواز التجزي قلنا الاول ارجح لما لا يخفى لكنه لا يصح لما مر ولو قيل يمكن ترجيح ظنه
بكونه اقوى من ظن المجتهد قلنا ممنوع فان المدار في القوة والضعف بملاحظة كل في مرتبة ذاته لا بالاضافة
الى صاحبه حتى يقال ظن المطلق ح وهم لا ظن ضعيف وح لا ريب في قوة ظن المطلق لتبحره وتسلطه ولا اقل
من المساواة ومع جميع ذلك هذا يتم لو كان المناط في الحجية في المطلق الظن ولم يثبت وادعاء البداهة او القطع
مجازفة وما قيل تقرير الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما
لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول
ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي في الادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم او الظن
بجواز تقليد المتجزي واذا كان هناك امران احدهما مترتب على الاخر فلا يعدل من الاصل الى الفرع الا مع القطع
او الظن بوجوب العدول وفيه انه ليس هذا تقريرا اخر لما مر بل هو دليل اخر لا ربط له به وكيف كان لا اشتراط
بين جواز التقليد وعدم جواز العمل بالدليل بل محض المقارنة والا جواز التقليد يتوقف على الدليل ومشروط به
ولو صح الاشتراط لكان في عكسه اظهر فما ذكره مقلوب عليه لان التقليد كان جائزا عليه فالخروج عنه
يتوقف على جواز الاجتهاد فجواز الاجتهاد مشروط بعدم جواز التقليد الى اخر ما ذكره اشارة يجب الاجتهاد
بالاجماع بل السيرة وقوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وظاهر صدق التفقه على معرفة الاحكام عن الادلة ولو قيل يصدق على
التقليد قلنا لو سلم لم يجب التقليد على طائفة دون طائفة فتعين ان يكون المراد به الاجتهاد دون التقليد وما
ورد من النصوص الامرة بالتفقه في الدين نظرا الى عمومه وكون الاجتهاد فردي الواجب او كونه اظهرهما او عدم
صدقه على التقليد والنهي عن التقليد وعن القول بغير علم خرج ما خرج وبقي الباقي والحكم بغير ما انزل الله سبحانه

وعد الحاكم به فاسقا وكافرا وظالما فضلا عن توقف معرفة التكليف الواجب ضرورة واجماعا عليه وهو اتمام
على القول بوجوب المقدمة كتوقف البراءة اليقينية عن التكاليف الثابتة بيقين ونحوه ولا يرد الندب والمكروه والمباح
على عموم الوجوب لان امتياز الواجب والحرام انما يتحقق بمعرفة الكل فتامل وترك المندوب مطلقا حرام فيدخل في
الجملة ثم هل وجوبه كفائي او عيني قولان اظهرهما الاول لدلالة ما في الاية واستمرار طريقة المسلمين قديما
وحديثا عليه من غير نكير ومنهم الابدال من غير الاقطاب والامرون بالمعروف والناهون عن المنكر فحصل
منهم الاجماع جدا وممن نبه عليه السيد في الذريعة قال والذي يدل على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين
الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث
ومن خالف في ذلك كان قادحا للاجماع وفي العيني ما هو قريب منه فضلا عن لزوم الحرج والعسر الشديد
والضرر العظيم بل التكليف بما لا يطاق بل بطلان النظام وهلاك الخلق لولاه خلافا لما عن بعض قدماء اصحابنا و
فقهاء حلب قالوا وجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه
ودلالته والنصوص محصورة ويرده ما سبق مع انك تعلم ان الاجتهاد لم يحصل بما ذكروه اصلا فاين الاجماع في
جميع المسائل وكيف يحصل بمناقشة العلماء وكيف كان يمكن اجتماعهم بحيث يحصل منهم العلم وبالجملة حصول ذلك
محال عادة وكيف يمكن استنباط جميع الفقه بما ذكروه بل غير ممكن الحصول الا بعد صرف العمر مع سلامة الطبع عما
ينافيه وعدم حدوث الموانع له ووجود السليقة المستقيمة والتاييد من الله سبحانه وهو من اعظمها كيف وكثير
من مسائل الاصول والمناصب المتوقف استنباط الاحكام عليها من الدقة والغوص بحيث لا يرجى رفع الخلاف
عنها ابدا ومع ذلك في الكتاب والسنة عام وخاص ومطلق ومقيد ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ونص وظاهر
ومأول ومعارض وتاويلات متعادلة ودقيقة ولغات نظرية الى غير ذلك مما لا يبلغ ادراكها وامتياز الحق من
الباطل فيها الا واحدا بعد واحد فاني لكل الناس الوصول الى قليل منها وبالجملة ما ذكروه خارج عن انظار
العلماء غير مستحق للتعرض له ومع جميع ذلك لم اعرف بما قالوه الا و بحث الى الان وقد قرب عمري الى السبعين مع
صرفه في العلوم ولا سيما الفقه والاصول لم يزل له احتمال الصحة بل هو تقليد فاسد غير مجد ومما يبين ضعف
ما في الغنية جدا من انه لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل
الا بالعلم وليس لاحد ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز
الخطا عليه يؤمنه على الاقدام ويقتضي اسناد عمله الى علم لانا لا نسلم اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطا عليه و
هو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي الى المفتي فقط واما العمل بقوله تقليدا فلا فان قيل فما الفائدة
في رجوعه اليه اذا لم يجز العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الامامية سبيل الى
العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين يبين صحة ذلك انهم اجمعوا على انه لا يجوز الاستفتاء الا من امامي المذهب وانما
حظروا استفتاء مخالفيهم حذرا ان يفتيه بخلاف الحق فلو كان ايجابهم الاستفتاء من الامامي لتقليده لم يكن فرق
بينه وبين مخالفه الذي لا يؤمن ان يكون فتياه بغير الحق لارتفاع عصمته ولان مخالفيه يجوز ان يفتي بمطابقة

الحق ومخالفه مواضه فبنا انهم انما امروا برجوع المستفتى الى فقهاء الامامية ليحصل لهم العلم باجماعهم على الحكم
فيقطع على صحته وهو يحتمل وجوب الاجتهاد او العمل بالعلم هذا ولعمرى انه لو نقل هذا احد منه لم اقبل وهو
من الفساد بمكان والتكلم فيه تضييع العمر والمداد عصمنا الله من امثاله وما مر بان ما فى المنسوب الى الاخبارية
من وجوب استعلام العامى من المحدث فى مجيئ الاخبار والاملاء عليه ولو بالترجمة ونقل المعارض والعلاج
فينظر العامى ويستنبط الحكم مما ادى اليه نظره وان كان مثله من مثلهم ليس بعجيب **تنبيهات الاول** ان وجوب
الاجتهاد والتقليد هل من مسائل اصول الفقه او من مسائل الكلام صرح بعض الاواخر بانه من المسائل
المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجرى مجرى وجوب طاعة الامام
لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك فى مسائل الفروع فان المراد
بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة ويسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول
وهى الاعتقادات التى لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها فى الجملة ولا فى مسائل اصول الفقه
فانها الباحثة عن عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه
ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع
فى غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التى تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب
الامام بعد النبى للرعية ونحوها الى اخر ما قال وهذا قدر الحاجة منه وفيه نظر اما اولا فلان جريان هذا
مجرى وجوب اطاعة الامام لا يستلزم عدم دخوله فى مسائل اصول الفقه بل لا يستلزم شيئا مما ذكره ذلك بل
يمكن ان يدخل مسئلة فى علمين باعتبارين ومع ذلك لا اندراج المسائل فى الفنون ميزان ينبغى ان يرجع اليه
وهو انها هل من عوارض موضوع الفن المبحوث عنه بحيث يندرج فى مسائله او لا فينبغى ان يلاحظ ان وجوب
الاجتهاد هل يندرج فى المسائل المبحوث عنها فى الاصول او لا فنقول مسائل كل فن قضايا تطلب فيه
او محمولات منسوبة الى الموضوعات وموضوعاتها اما موضوع ذلك الفن كالجسم فى الطبيعى او نوع منه
كالاجسام الفلكية فيه او عرض ذاتى له كالاشكال او عرض ذاتى لنوعه كعدم جواز الخرق والالتيام فى الفلكيات
او عرض ذاتى لعارضه الذاتى كعوارض الاشكال ونحوها وموضوع الاصول هو الادلة الاجمالية من
من حيث الاستنباط او مع الاجتهاد والترجيح فعلى الاول الاجتهاد فى الاحكام من عوارض الادلة الذاتية
وحكمه الوجوب مثلا فيكون من المسائل الاصولية وعلى الثانى الامر فيه اظهر ومثله يأتى فى الترجيح واما معرفة حقيقة
الاجتهاد والمجتهد فان اراد من المعرفة التصور كما هو الظاهر فليس من التصديقات حتى يندرج فى المسائل
وحالهما كحال تصور سائر الموضوعات فى المسائل وان اراد منها التصديق فهو اما التصديق بوجودها
او التصديق بكون شئ اجتهادا او شخص مجتهدا فهو ليس من المسائل وعلى التقديرين فحالهما كحال امثالهما
فلا خصوصية لهما حتى يتكلم فيهما بالخصوص فمن جعلهما من جملة الموضوع فالبحث عن عوارضهما على الوجه الثالث المتقدم
من المسائل فيدخل المسئلة فى اصول الفقه فلا اشكال **الثانى** ان تحصيل علم الاصول لا وجوب له بوجه للاصول
ومنها عدم الدليل الا من اجل توقف الاجتهاد عليه وقد عرفت كون وجوبه كفائيا فوجوب الاصول ليس عينيا

والالزم

والالزم زيادة الفرع على الاصل بل وجوبه كفائى لو قلنا بوجوب مقدمة الواجب والا فوجوبه شرطى الا
الان المازندرانى حكى الاجماع على كون وجوبه كفائيا ونقل عن بعضهم القول بالعينية وحكم بشذوذه
ومنهم من فرع الخلاف فيه على الخلاف فى الاجتهاد وهو كذلك قطعا فثبت عدم وجوبه عينا بما مر واستدل
العلامة على وجوبه كفاية بكون الاجتهاد واجبا على الكفاية فيكون علم الاصول الموقوف عليه الاجتهاد
تابعا له فى كيفية الوجوب وملخصه ان معرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب كذلك
عليه واورد بان من قال بوجوب الاجتهاد عينا يمنع الصغرى كما مر وعلى تقدير تسليمه يمنع ان كل ما يتوقف
عليه الواجب كفاية يكون وجوبه كذلك الا ترى ان المعارف الخمس مما يتوقف عليها الاجتهاد مع ان وجوبها
عينى ويرد عليه ان منع الصغرى لا وجه له فان المستدل بناؤه على ثبوت ذلك بالدليل وهنا اخذ مسلما
فلا يكفى المنع واما النقض بالمعارف الخمس فباطل فان علم الاصول لا وجوب له الا من حيث مقدمة الكفائى
فيجب ان يكون وجوبه كفائيا لو قلنا بوجوب المقدمة فان وجوب المقدمة لا يزيد على وجوب ذى المقدمة واما
المعارف الخمس فوجوبها ليس من باب المقدمة حتى ينتقض بما ذكره المستدل بل وجوبها ثابت بدليل خارج
يفيد العينية وهو غير كونها مقدمة فوجوبها يتبع دليله وهو يفيد الوجوب العينى فلا قدح بخلاف الاصول
على انه لو قلنا بوجوب المقدمة لزم وجوبها لذلك وجوبها من هذه الجهة لا يصير عينيا لما مر فيلزم ان يكون
لها وجوبان احدهما عينى والاخر كفائى فبان الفرق ومع ذلك ليس المقصود ان علم الاصول من حيث توقف الا
جتهاد الواجب كفاية عليه واجب كذلك حتى لا يقال لا نزاع لاحد فيه مع ملاحظة قيد الحيثية بل ما ذكرناه هذا
ويمكن ان يقال ان المعارف الخمس ليست مما يتوقف عليها الاجتهاد فان الاجتهاد استنباط الاحكام من الادلة الموجودة
وهو لا يتوقف على اعتقاد ما يبتنى حجيتها عليه غاية الامر توقف جواز العمل بقول المستنبط على اعتقاده بها
لاشتراط العدالة فيه وان قلنا بتوقف العدالة على اعتقاده بها وبالجملة ما دل على لزوم الفقه لا يعم من
استنبط الاحكام من الادلة وكان كافرا ثم اسلم وجب له العمل بقوله وكذا الغير مع عدالته ويلزم القائل
بالتوقف عدم جواز العمل به وهو فاسد للاصل ومنها عدم الدليل وما قيل نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم
لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين فى علم الكلام قال ووجه التوقف
ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه ان المسئلة الفقهية
هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام وهو عجيب ومنها ما ذكره الان
المحقق الاول لما مر الا انه لا وجه للتفصيل فانه لو فرض عدم مكلف ولا تكليف فلا حكم ولكن لما قلنا الاجتهاد عبارة
عن استفراغ الوسع فى تحصيل الحكم من الادلة فاذا استفرغ وحصل فقد حصل واما جواز العمل فامر اخر ثم لو
قلنا بوجوب المقدمة يعم الحكم كلما يتوقف عليه الاجتهاد من دون فرق بين علم الاصول وغيره **الثالث** يجوز على
المختار للمجتهد الفتوى بما ادى اليه ظنه ولو علم ان المستفتى يعمل بقوله بخلاف القول الاخر فانه اعانة على الحرام ويجوز
لو لم يعلم مط ولو على القول بعينية الاجتهاد للاصل وعدم حرمة الدليل على الحرج بل قطعا واجماعا من المسلمين
بل على تقدير الاول كذلك فضلا عن الكتاب من اية النفر والكتمان والذم على من لم يحكم بما انزل الله سبحانه و

والامرة بالمعروف والناهية عن المنكر والسنة وبتم الاخض وعدم الفارق ولا فرق بين الحكم والافتاء وبين
انسداد باب العلم وعدمه هذا كله مع الامن من الضرر على نفسه وعلى احد من المؤمنين لعموم نفي الضرر والضرار
وكذا يجوز له الافتاء بغير الحق وبمذهب اهل الخلاف مع الضرورة الرابع هل يجوز الاجتهاد في زمان الحضور
فيه خلاف بين الاصوليين عقلا وسمعا ولا فرق عندنا بين زمانه وزمان اوصيائه مع عدم المانع فما
في النهاية اتفق القائلون بالاجتهاد على جوازه بعد الرسول منظور فيه وكذا في قوله بعد يجوز عقلا
للحاضر واما الغائب فلا شك في جوازه خصوصا عند تعذر الرجوع اليه وضيق الوقت لان الغائب اذا تمكن
من العلم او الوصول اليه لم يتعقل فرق يمكن ابتناء الامر عليه عقلا كما انه اذا تعذر الرجوع اليه او ضاق
الوقت ينبغي ان يكون خارجا عن العنوان لضرورة بطلان الخروج عن الدين ورفع التكليف والتكليف بما لا يطاق
مع انه لو تم لاشتراك الحكم بين الغائب والحاضر وامكن عموم الخلاف فالظاهر ان الخلاف فيما يمكن من العلم ولذا
يسري الكلام الى حال عدم الحضور اذا تمكن من العلم ومنه ما لو احتمل امكان العلم في حكم مع انسداد باب العلم
الان يدفع مثله بالعسر والحرج الشديد ويكتفى بالظن ثم في كلامه في ذكر اقوال المجوزين عقلا ما لا ينبغي
ان يسكت عنه وسكت حيث لم يتفوه عاقل بادراك العقل الفرق بين ما فوقه وكيف كان الحق جوازه
عقلا بمعنى عدم اباء العقل من اذن الشارع فيه واما سمعا فيجوز مع تعذر العلم او الوصول الى الحجة او تعسره
لعين ما ياتي في حقنا واما مع عدمها ولو كان غائبا فان كان الدليل ما يجوز العمل به في حال الاختيار جاز العمل
به للمجتهد في حال الحضور والا فلا اما الاول فكالعقل القاطع والاجماع ان جوزناه وغيره في حال الحضور او
غيرهما كالقطعي سندا ودلالة كالمتواتر المعنوي او القطعي سندا والظني دلالة كالكتاب والسنة المتواترة
لفظا والظني سندا ودلالة كالخبر الواحد الصحيح على القول بجواز العمل به مطلقا اما الاول فبالسيرة القاطعة
وما دل على حجيته مطلقا فضلا عن ان الصحابة كانوا يعملون بالعام والمطلق والظواهر مع ظهور عدم المخصص او
المقيد او القرائن على المجاز قطعا واما الثاني فلان العمل بالادلة الاضطرارية منها كالاخبار الضعيفة مع العلم
بالتكليف وعدم التمكن فرع حصول شرطه والمفروض عدمه هناك الا ان العمل بالاول ليس من باب الاجتهاد
بل من باب الخطاب الشفاهي اذا كان مخاطبا به ولا فرق فيه بين المجتهد وغيره كالسامع عن المجتهد وحجيته للغير
ليس من باب التقليد بل من باب عموم حجية اخبار العادل فلم يثبت بذلك التقليد والمانع من التعبد للحاضر
سيما انه لو اجتهد الصحابة في عصره لنقل كما نقل اجتهادهم بعده وان الصحابة كانت تفزع الى الرسول في الحوادث
ولو جاز لهم الاجتهاد لفعلوه ولم يرجعوا اليه وفي الاول منع الملازمة فان عدم النقل اعم ولا سيما مع احتمال
تركه لقلته نظرا الى صعوبته وسهولة الاخذ بالنص وكثرة الغزوات واشتغالهم بها ومنعهم ذلك منه على
انه لو تم لم يثبت حجية مثله فانه ظن عقلي صرف ومنه يبين ما في تنظيره للفارق القطعي كما لا يخفى مع انه نقل
قضية التحكيم كما ياتي بل ما في الثاني فان الفزع يمكن ان يكون للسهولة او في ضيق الوقت او من لا اقتدار له على
الاجتهاد او لتكثير النص في الوقايع لينتفع به من ياتي الى يوم القيمة الى غير ذلك مع انه ظن عقلي ايضا ولم يقم
على حجيته حجة وللمثبتين تحكيم سعد بن معاذ منه في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال

من الوصول الى الدليل مما عداها والاولى مع علمه المستند لبيني منها

لقد حكمت

لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وامر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني منه ان يحكما بين خصمين
فقال ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة وقوله لابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد
من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صدق والاول في غير الاحكام
كما يشهد به سوقه وغيره ولم يثبت عندنا بما يكون حجة بل ضعف في المتن جدا كحكم الثاني والثالث
لم يتعرض لغيرها مع ان في عموم حجية خبر الواحد لمثل هذا الحكم بحثا وفيه نظر مع ان في الجميع احتمال ان يكون
الاحكام بالنص كما هو الغالب في الصحابي لا بالاجتهاد مع ان في الشك كفاية ومن فروعه لزوم تحصيل
العلم وعدم الكفاية بالظن اذا علم امكان تحصيله الخامس هل يجوز لنبينا الاجتهاد في الاحكام فيه خلاف
بين الاصوليين فهنا مقامان الاول هل يجوز التعبد به عقلا لا ريب في جوازه بمعنى ان العقل لا يابى
عن ذلك لامكان تحقق مصلحة فيه ككثرة المشقة لتحصيل الثواب الثاني هل كان متعبدا به فيه خلاف
بين علماء الاسلام والامامية على العدم وهم مختلفون فمنهم من جوزه كالشافعي ومنهم من انكره ومنهم من
توقف لنا قوله سبحانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى حيث حصره الله سبحانه في الوحي فامره
لا يتجاوز عنه فلا يتوقف التقريب على ما ينطق كما ان الظاهر ارجاع ضمير هو الى النبي بشهادة السوق لا
الى النطق وانما سمى غير الوحي هوى لعدم جوازه عليه فلا يجوز عليه الاجتهاد في الاحكام مطلقا اذ لا يسمى المجتهد فيه
وحيا وان كان الاجتهاد جائزا عليه ولا فرق في عدم الجواز بين فعله وقوله للعموم فلا يجوز الاجتهاد في احكام
افعاله كاقواله فاندفع جميع ما اورد عليه وقوله سبحانه قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي والتقريب فيه يظهر مما مر فلا يرد انه يدل على ان تبديله للقران ليس الا من الوحي اذ الاستدلال ليس بصدره
بل بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو عام فيتم التقريب كما مر ومنه يبين التقريب في قوله سبحانه قل ما كنت بدعا من
الرسل ولا ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وايضا الاجتهاد انما هو فيما لم يرد فيه نص وقد قال الله
سبحانه ما فرطنا في الكتاب من شيء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وعن ابي جعفر قال سمعته يقول ان
الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله وعن الصادق انه قال ما من امر
يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا يبلغه عقول الرجال وعنه انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في
القران تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه الامة العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في
القران الا وقد انزل الله فيه وعنه اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان
وما يكون قال ثم مكث هنيئة فراى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله عز وجل
يقول فيه تبيان كل شيء وعنه انه قال قد ولدني رسول الله وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى
يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله
عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلم قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض
وما في الجنة والنار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في كتاب الله تعالى ثم تلى ونزلنا عليك الكتاب الاية وفي العيون عن الرضا
عليه السلم قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه القران فيه تفصيل كل شيء بين

فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كلاً فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج
عن امير المؤمنين في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم
ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله
سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء هذا فضلا عن كونه مجمعا عليه بيننا فيكون غنيا
عن حجة اخرى على انه الذي يعلم من تتبع السير وتصفح الآثار فانه لو كان بناؤه على الاجتهاد لشاع وذاع واشتهر
لبواعث كثيرة واجتهد في موضع او مواضع في المدة المتمادية مع انه قادر على العلم فلا يجوز عليه العمل بالظن و
استدل بان مخالفته كفر وليس في مخالفة الاجتهاد كفر وبان الاجتهاد مشروط بعدم النص وهذا غير ثابت في
حقه لكونه متوقعا في حقه في كل حال واذا انتفى الشرط انتفى المشروط وبان الاجتهاد عرضة للخطا والرسول معصوم
عنه فلا يجوز استناد حكمه اليه وبان الاحكام الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها فيكون في اجتهادهم
اختلال الاحكام وبان لنا صوابا في الراي وصدقا في الخبر وقد اجمعنا ان النبي ص ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه
صدقا فكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب وبانه لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في
شيء من الاحكام لكنه توقف كما في الظهار واللعان ولو جاز له الاجتهاد لجاز لجبرئيل فلا يعلم ان الحكم الذي نزل
به من الله سبحانه او من اجتهاده ولو جاز ان يتعبد الله سبحانه به لجاز ان يرسل الله سبحانه رسولا ويجعل له
ان يشرع شريعة برايه وان ينسخ الشرايع والاحكام المنزلة من الله سبحانه به ولو جاز صدور الاحكام عن رايه
واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه ص بانه هو الواضع للشريعة به وهو مخل بمقصود البعثة وهو ممتنع ولو جاز
لاظهره بما فيه من فائدة الاقتداء والتاسي ولو كان في احكامه الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد جاز ان لا يجعل
اصلا لغيره وانه قال له بعض الصحابة في منزل نزله ان كان هذا بالوحي من الله فالسمع والطاعة والا فليس هو
بمنزل مكيدة فدل على جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو
اجتهاده ويرد على الاول انه خرج بالحجة لو صح فلا يضر وعلى الثاني ان التجويز فيما يتحقق شرطه وهو فيما لو تاخر الوحي
عن وقت الحاجة والاثم يجز وفاقا فلا اشكال وعلى الثالث نمنع جواز الخطا الا في الاجتهاد فان ثبت ثبت
الامتناع وباقي الكلام فيه وعلى الرابع ان الخصم لا يدعي العموم وبما ذكره لا يلزم السلب الكلي ولو لزم لزم النفي مطلقا و
لا يقول المستدل به مع امكان علمه بالمصالح وعلى الخامس انه قياس لا يقول به مع انه لا ملازمة وعلى السادس بالمنع
من الملازمة وهو ظاهر وبذلك يتم التردد في حق غيره دونه ومنه يبين الجواب عن السابع فان جبرئيل مخبر عن الله
سبحانه ولا اجتهاد في الاخبار مع اختلافهما بالكلية او به يمكن ان يدعي عدم امكان الاجتهاد في حق جبرئيل كما يقتضيه قواعد ملة
من حكماء الاسلام وكذا عن الثامن وعلى التاسع امكان الالتزام ولا ضرر فيه كوقوعه في غيره وعلى العاشر امكان
مصلحة في الاخفاء او اظهاره مع عدم الوصول كما في غيره وعلى الحادي عشر امكان الفرق بانه من خواصه وسره من
جهة عصمته عن الخطا بخلاف غيره وعلى الثاني عشر عدم ثبوت ما ذكره سلمنا لكن يمكن ان يكون عدم جواز مراجعته
في الاجتهاد لعدم ثبوت الموضوع بمعنى عدم الامتنان سلمنا ان كان اجماعا فلا يضرنا فجاز ان يكون حكمه اجتهاديا ولا
يجوز مخالفته وللمثبتين فاعتبروا فانه عام وهو ص كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس و

وغيرها مما يتعلق به فكان مامورا به وفاعلا له والا قدح في عصمته واذا غلب على ظنه تعليل الحكم في الاصل بوصف
ثم علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول فيجب العمل بالقياس
عليه والعمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا فان افضل الاعمال احمزها فلو لم يعمل به كانت الامة
افضل منه وهو باطل اجماعا ولو قيل انه يقتضي ان لا يعمل الرسول الا بالاجتهاد وايضا فانما يجب الاجتهاد لو لم يجد
اعلى منه لكنه وجد لانه كان متمكنا من معرفة الاحكام بالوحي وهو اعلى منه اجيب عن الاول بانه غير ممكن فان
الاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول فلا يمكن العمل بالقياس في الجميع وعن الثاني بان الوحي وان كان اعلى درجة
منه الا انه خال عن تحمل المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان فيه نوع
فضيلة لم يجز خلوه ص منه والنبوي العلماء ورثة الانبياء فثبت له رتبة الاجتهاد حتى يرثوه عنه وبعض السنن مضافة
اليه ص فلا يكون بالوحي والا انتفت فائدة الاضافة كما لا يقال لمن اثبت حكما بالنص الظاهر الخالي عن الحاجة الى
الاجتهاد انه مذهب فلان فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوة وقوله سبحانه انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم
بين الناس بما اراك الله وهو يعم المستنبط لكونه مما اراه الله له وقوله سبحانه وشاورهم في الامر والمشاورة
انما تكون فيما يجوز فيه الاجتهاد كما هو ظاهر وقوله تعالى بطريق العتاب في اسارى بدر وقد اطلقهم اذ لو كان الاطلاق
بالوحي لما صح العتاب فيه والنبوي في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال ص
الا الاذخر بتقريب ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال فالاستثناء بالاجتهاد وقوله ص لو استقبلت من امري ما
استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي وخبر الشعبي الدال على انه ص كان يحكم بحكم فينزل القرآن
بخلافه فيترك الاول والحكم بخلاف القرآن لا يكون الا بالاجتهاد والجواب عن الاول ان الامر بالاعتبار متفرع على
تخريب الابنية بايدي اربابها وغيرهم من المؤمنين والاعتبار بهذا المعنى حاصل له ص بل هو فيه واعلاه فلا يتعلق
به الامر والا لزم تحصيل الحاصل سلمنا الاعتبار المذكور لا يعم الاجتهاد والقياس ومع ذلك شرط العمل به فقدان
العلم ولم يعلم حصوله له والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وعن الثاني ان العمل بالظن مع القدرة
على العلم لم يثبت حسنه وفي الشك كفاية وترجيح الراجح منها ليس من مقتضيات العقول بل احتمال المواخذة قائم
فيها فلا يجب العمل بالقياس بل لم يثبت جوازه وعن الثالث بان فضيلة الاشق فيما اذا كان المطلوب واحدا وهنا
ليس كذلك فان جواز العمل بالاجتهاد له ص اول الكلام مع ان اشقيته من الوحي غير معلوم لاحتمال ان يقال بل
استعداد نزول الوحي اشق من تحصيل مقدمات الاجتهاد او في حال نزول الوحي زيادة مشقة على الاجتهاد من الخشية
والخوف من الله سبحانه وعن الرابع ان الوراثة يقتضي بعمومها ان ما ثبت للمورث ثبت للوارث والمفهوم منه عرفا
ليس الا هذا لا العكس ايضا فيجوز ان يكون في الوارث ما لا يكون في المورث ثم الظاهر من الوراثة اشتراكهما فيما يكون من
المناصب الظاهرة للانبياء كالولايات وغيرها كتبليغ الاحكام لا الامور الخاصة كما قال في النهاية ولا يتوقف جواز
الاجتهاد على العلماء على الوراثة لاحتمال ان يكون ذلك بدليل كما هو الواقع فلا حاجة الى ان يقال المراد به في اثبات
اركان الشرع حتى يقال انه تقييد من غير دليل مع انك قد عرفت بطلانه وعن الخامس انه يكفي في الاضافة ادنى
ملابسة مع ان هنا ياتي وجه خاص وهو مقابلة السنة للكتاب فالمراد بقوله من سنن رسول الله كذا ما ثبت

مع

بما لم يتل عليه لفظه هذا والمثال غير مطابق للمدعى كما هو ظاهر وعن السادس ان المفهوم منه عرفا التعليل بالحكم
بما اشتمل عليه الكتاب وبوجه اخر ان المفهوم منه ان الانزال لاجل الحكم بما فيه فيكون ارى بمعنى اعلم والمفعول
الثالث وهو حكما اما محذوف مع القرينة وما موصولة او مصدرية ولا حاجة لها الى العائد والمفعولان
محذوفان ولو قيل ما ظاهرة في الموصول للقرينة وما ينطق عن الهوى لو قلنا بعدم جواز حذف احد المفعولين فح
مثله مط والا كما هو الظاهر وقلنا بجوازه مع القرينة كما هنا فالامر اظهر وبان ما فيما قربناه لا يجوز ارادة الرأي
العين لاستحالتها في الاحكام ولا الاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع
الى ما فاذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعل الله لك رايا فان الحذف هنا مع القرينة وهو مجوز ويرينه ارايه
مع احتمال حذفهما معا فلا اشكال وعن السابع بالمنع من الدلالة او الظهور في غير الاحكام على ان المقصود
منه يمكن ان يكون معرفة حال الغير في قوة النظر في الامور حتى يسهل عليه تعيين الولاة للبلاد ونحوها ومع ذلك
يستلزم الكلية لغيرهما استفيد الحكم منه وخطاه منه وجواز تقليده لهم وخطائه في الحكم والكل باطل قطعا هذا
مع احتمال التعبد فيها وعن الثامن باحتمال ان يكون العتاب لغير احتمال الاسا وبل هو المعين لقوله سبحانه
يريدون عرض الدنيا مع ان عتابه ينافي العصمة واستلزامه الخطا عليه وهو باطل قطعا ومنه يتضح الجواب
عن التاسع مع احتمال ان يكون العتاب باعتبار ما يتعلق الى مصالح الدنيا لا الاحكام فيكون من ترك الاولى
على ان حصر امره في الوحي ظاهر في عدم اجتهاده في الاحكام وهذا العتاب يحتمل ان يكون في الاحكام وغيرها
فلا يخصص بذلك ولا وجه لتخصيصه له وهذا يطرد فيه وفي امثاله مما مر ويأتي وعن العاشر بمنع الدلالة
فان تعقب كلامه على كلام العباس اعم من ان يكون بالوحي السابق او المقارن او بالاجتهاد مع استبعاد
الاجتهاد بهذه السرعة واحتمال سبقه معارض باحتمال سبق الوحي على انه يمكن ان يقال كلامه في بيان حكم
اخر وهو احترام مكة فلا يندرج كلامه العموم فلما قال العباس ما قال مزج بقوله الا الاذخر بحكاية كلامه وعن
الحادي عشر بان الاجتهاد لا يتاتى في مثله على انه لا يمنع ايضا من ان يكون بالوحي والاجتهاد فانه يحتمل انه لما نزل
عليه القران بادر ثم لما نزل عليه افضلية التمتع تاسف والعام لا يدل على الخاص على انه الظاهر من احواله بلا
الاغلب ومنه يتبين الجواب عن الثاني عشر مع كونه مرسلا فليس بحجة لا سيما في الاصول على انه يرده الجميع ان
هو الا وحي يوحى ومن جميع ما مر بان ما للمتوقف وبطلانه ثم على تقدير جواز الاجتهاد عليه هل يجوز عليه الخطا
في اجتهاده فجوزه بعضهم بشرط ان لا يقر عليه ومنعه الاكثر وقد بان مما مر سقوطه عندنا لوجوب عصمته
وعدم جواز الاجتهاد له ومع ذلك على القول بالجواز لما اشترط ان لا يقر ولم يظهر منهم خلاف بل يستفاد من
الاجماع عليه ومن العلامة عدم الخلاف فلا ثمرة يعتد بها في الاحكام ثم عن بعضهم القول بجواز صدور
الخطا في الاحكام عنه سهوا وهو وان افسد الامر لانه مباهتة بينة لا يلتفت اليها لاستلزامه افحامه و
عجزه عن تبليغ الاحكام وانتفاء الفائدة في بعثه وانزال الكتاب للاحتمال ولا يندفع الا بالعصمة عن ذلك
ثم على تقدير امكان الخطا هل يجوز للمجتهد مخالفته قولان اجودهما العدم لما يدل على وجوب اطاعته وتحريم
مخالفته من الايات المتضمنة للامر بطاعته والنهي عن معصيته وقوله سبحانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى

الله

الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا فلا وربك لا
يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما الى غير ذلك مما يدل على
وجوب طاعته وانقياده فان كان وجوب الطاعة وتحريم العصيان العصمة ربانية تمنعه عن الخطا كما عليه الامامية
فالامر واضح وان كان لغيرها مما يجتمع مع انتفائها وجب القول بعدم مخالفته في احكامه لو كانت صادرة عن
اجتهاد على ان الذي يعلم من السيرة والاثار اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والراي مع ورود
النص عنه ص وظهور حكمه في شيء من الوقايع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويتناظرون
فيها ومتى اورد احدهم نصا يدل على مقالته التزم به خصمه ولم يقل انه مجتهد فيجوز للمجتهد الاخر مخالفته او انه
يجوز رد النص عنه ص بالاجتهاد ومراعاة المصالح والعادة قاضية بان ذلك لو جاز لذكروه في مقام التشاجر و
التنازع وكم من تخاصم طال بينهم ولم يخرجوا عما ذكرنا ولم يحتملوا خلافه منها قضية اسامة حيث استاذن من
ابي بكر برسالة عمر في الرجوع وقضية سؤال الانصار برسالته ايضا ان يولي امرهم من كان اقدم سنا من
اسامة حيث انكر اشد الانكار وعلق النكير في الموضعين على مخالفة الرسول ص ورد قضائه وحكمه ولولا ان
ذلك غير سائغ لوجب عليه النصح والارشاد فيهما او الرد لفساد النظر وعدم موافقة المصلحة ولم يصح منه
الانكار من حيث المخالفة مع عدم رد احد عليه مع انه لم يكن اعظم من امر الخلافة وقد وقع التشاجر بينهم فيه
فبان منه اتفاقهم عليه ومثلها قول ابي بكر لعثمان حين سأله ان يرد الحكم بن العاص الذي نفاه النبي ص عن
المدينة حيث لم يرض مع ما فيه من مخالفة النبي ص مع غلظة وشدة ولو جاز ذلك لم يستقر له ان يرد عليه
بافتح الرد الى غير ذلك من امثالها مما لو استقصي لادى الى الاطناب ومنه يبين حكم صحة الاعتذار عن قول
الثاني متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا انهى عنهما واعاقب عليهما لكونه مجتهدا ومخالفة مجتهد لاخر
لا طعن فيه مضافا الى ما مر من لزوم ان لا يقر خطاؤه ص لو كان مجتهدا بل مط لما مر مع ان المعروف من الجمهور النافين
العصمة نفيهم فيما ليس له تعلق بالاحكام كتدبير الحروب واستصلاح الجيش ونصب العمال وعزلهم واما فيما
تعلق بالاحكام فاوجبوا فيه العصمة **اشارة** اختلفوا في ان كل مجتهد مصيب او لا وانما يتم الكلام فيه برسم
امور **الاول** لا ريب في صدور خطابات من الله ورسوله واوصيائه ص تدل على الاحكام الخمسة او الستة فلا
يخلو من انه اما اراد منها ما هو المفهوم منها بما يفهم المخاطب حقيقة او مجازا او غيره او لم يرد منها شيئا والاخير — الاخير
باطل والا لزم اللغو والعبث وهو قبيح عليه وكذا الثاني لاستلزامه الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق
وافحام الانبياء وعدم الفائدة في انزال الكتب وارسال الرسل والتوالي باسرها باطلة فتعين الاول فيلزم
منه صدور احكام من الشارع هي ثابتة في مرتبة انفسها واراده الله سبحانه وبينه من خطاباتهما وايضا المفهوم
من خطاباتهم لغة وعرفا احكام ومطالب فيتعين حملها عليها لقوله سبحانه ما ارسلنا رسولا الا بلسان قومه وايضا
نعلم من التتبع والسيرة وتصفح اثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على ارادة الشارع من خطاباته ظواهرها
فان جميع منازعاتهم ومناظراتهم اذا انتهت الى ظهور الخطاب في شيء انقطع نزاعهم قطعا ولم يتفوه احد بانه يحتمل
انه لم يرد منه شيئا فحصل اجماعهم عليه وهو حجة عليه مضافا الى انا لا نرضى لغيره من ادنى الخلق ان يخاطب

ولم يرد منه شيئا فكيف يرضى به على ان الانصاف يحكم بضرورة ما ادعيناه ولا يحتاج الى تجشم الاستدلال فضلا
عن قبح مثله عقلا هذا بالنسبة الى المشافهين واما بالنسبة الينا فالحكم اما باشتراك التكليف او بالعموم فيما
يكون من قبيل احل الله البيع وان الله يحب المحسنين ولا فرق فى ذلك بين الخطابات باسرها العموم الدليل
الثانى ان متعلق الحكم اما اعتقاد او عدم اعتقاد وعلى الثانى اما ان يتقيد بالاعتقاد اولا وعلى الاول اما
ان يكون مطلوبا بنفسه كاعتبار النية والقصد فى العبادات والمعاملات او يكون مرآتا لوجود شىء كالظن
بالطهارة الحدثية او الخبثية فاعتبارها مراعى بعدم ظهور خلافه فعلى الاول وهو ان يكون متعلق الحكم الا
عتقاد مع كونه موضوعا يكون مدار الحكم على حصول ذلك الاعتقاد وايجاده كسائر الاعمال المطلوبة فبحدوثه
يتعلق الحكم فيما لو كان سببا لشىء مثلا كالشك فى الركعات وبايجاده مثلا كما لو كان متعلق الامتثال بما امر به
فى الاول ويتحقق الامتثال به بايجاده فى الثانى فلو عقد وقصد مدلوله او صلى ونوى اما تحقق متعلق الحكم
لو شك بين الثلث والاربع وبنى على الاربع وصلى ركعة الاحتياط او ركعتين امتثل فلو بان له بعد الاتيان
بهما او باحديهما مثلا ان الواقع كان ثلثا لم يجب عليه شىء غير ما امر به ولم يبطل ما اتى به ووجه ان المامور به
او لا كان اربع ركعات والمامور به للشاك ما سمعت وكل من المكلف والمكلف به متعدد وليس اعتبار
الثانى من باب المرآتية ومنه سائر صور الشك فى الركعات الذى امر فيه على البناء مع سجود السهو خاصة
او معه ومع الاحتياط وهو ما يكون الاعتقاد فيه مرآتا بان امر الشارع بالصلوة مثلا وجعل شرط ماهيتها الطهارة
ثم اكتفى فى وجودها بالظن وجعله مرآتا لها واذا انكشف عدمها بقى فى عهدة الصلوة فلم يمتثل بها فان الطهارة كانت
من شرائط الماهية وبان عدمها بالانكشاف فبان بقاء الاشتغال وذلك مطرد الا ان الذى ينبغى ان يتدبر فيه ان
الفرق بما يحصل والتحقيق ان يقال الالفاظ اسامى للمعانى الواقعية وليس الاعتقاد داخلا فيها ولو كان علما كما
حققناه فى محله فاذا علق الحكم بنفس الاعتقاد كان المدار عليه ليس الا بمقتضى الاصل والمرآتية خلاف الاصل
كما لو تعلق بغيره واما لو تعلق بغيره وثبت من الخارج كفاية الظن بالبراءة للعسر والحرج وامثالهما كالتكليف بالايجاد
ان المدار عليها فبرضها يرتفع ما جوزنا فالاصل فيه ذلك بخلاف ما لو امره باربع ركعات مثلا ثم امر الشاك فيهما
بان يبنى على الاربع مثلا واتى بركعة قياما او ركعتين جلوسا فالظاهر منه تعدد الامر والمامور به عرفا نظرا
الامرين وتعدد المامور به فيهما ولذا فى كل ما كان المدار على العلم اذا تعذر واكتفى الشارع فيه بالظن لما مر نظرا
الامر مراعى بزوال العذر كسائر ما يكون المستند فيه العسر والحرج ونحوهما ومنه الظن فى اركان الصلوة والشك
بعد التجاوز عن محلها والظن بالطهارة الحدثية والشك بالحدث بعدها وعكسه وكذا تعلق التكاليف بالعبا
فان المتعلق لما كان من الواقعيات فان المثبت لها الالفاظ وهى اسامى للمعانى الواقعية فيلزم ان يكون المكلف
به منها تلك وكذا لو كان المثبت غيرها والامتثال انما يتحقق بالاتيان بها وحصولها فى الواقع ولا كاشف
له الا العلم فلا يرفع البراءة الا به فاذا تعذر كفى الظن لما مر فيبتنى الامر على ما قلنا لكن يظهر من بعض الاواخر
انقطاع التكليف بالواقعيات نظرا الى تعذر العلم ويكون المدار على الظن ولذا يجعل مدار التكاليف على الظنون و
يلزمه عدم جريان الاستصحاب فى بقاء التكليف بالواقع حتى يحصل العلم بالبراءة لعدم تعلق التكليف به فلو شك

فى كفاية

١٧٩

فى كفاية استصحاب الاشتغال فان اجراءه فرع الاشتغال والفرض انه لم يكن اشتغال بالعلم فلا استصحاب بخلاف
ما قلناه فانه يلزم علينا انه لما كان الاصل فى الامتثال العلم وخرجنا عنه بالعسر والحرج ونحوهما فالمدار على العلم
فيما لم يكن فيه عسر نعم لو كان فى تحصيل ذلك عسر وحرج ايضا ارتفع التكليف به لكن مقتضى العسر والحرج ونحوها
كون التكليف مراعى لان يكون مخصصا بان يرفع حكم العام وكيف كان هذا الخيال يصير مدركا للاجتهاد فانه
على هذا يختص التكليف بالظن فليس لا واقع حتى يتحقق فيه التطابق فالمامور به ظن المجتهد ليس الا فكل مجتهد
مصيب بخلاف ما قلنا فعليه ان طابق مظنونه للواقع وهو الحكم الظاهرى فحكم واقعى والا فخطأ وعليه ورد
النبوى المعروف لو اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وبالجملة على الاول متعلق الحكم هو الاعتقاد
ويكون موضوعا ومدار الحكم عليه ايضا وعلى الثالث وهو ان يكون الاعتقاد قيدا للموضوع يكون التكليف
واقعيا ثانويا كالجهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات والشك فى غير اركان الصلوة والشاك فى والناسى
عنها وعن مفطرات الصيام والنجاسة الخبثية والكون بين المشرق والمغرب فى الخاطى فى اجتهاد القبلة فبذلك
انقسم الاحكام بالواقعية والظاهرية والواقعية بالاولية والثانوية مثلا وبقى قسم آخر وهى العذرية وهو
فيما لا مدخلية له لانقلاب الحكم بل يكون من صفات عذرها ويدفع العذاب كالجهل او النسيان بالموضوع كثيرا
اذا كان من غير تقصير وبذلك مع ملاحظة غيره يتحقق مشارب ايضا بان يقال اذا ثبت اشتغال بها اما بيقين
او بظن اجتهادى فعلى كل ان لم نقل بحجية الاستصحاب يرتفع الحكم بمجرد الشك فى البقاء بخلاف ما لو قلنا بحجيته
فانه بذلك لا يرتفع بل يبقى الى ان يدل دليل على علمى ولو بحجيته برفعه وعلى الثانى وهو ما كان الاشتغال
بالظن ويختلف فى جريان الاستصحاب وعدمه بان مدار الاستصحاب على الظن لا على العلم فان المفروض تحققه ولو
قلنا بعدم حجيته فلو شك فى البقاء لم يبق الحكم بخلاف ما لو قلنا بحجيته فانه يبقى الى ان يثبت رافعه بما يكون حجة
شرعا ولو كان ظنا ضعيفا عن الاشتغال يتحقق مشارب فليكن على ذكر منك الثالث ان المجتهد لاعتبار ظنه
وجهان احدهما ان يكون قيدا للموضوع والآخر ان يكون مرآة فعلى الاول يختلف الحكم باختلاف الموضوع فاذا رجع
عن فتوى لم يكن احدهما خطأ بل هو فيهما مصيب ولا يتصور فيه الخطأ الا بالتقصير وهو خارج عما كان فيه بخلاف
الآخر فان فتواه ان كان مطابقا للواقع فصواب والا فخطأ فلو قيل كل حكم اجتهادى يتغير بالضرورة وكل حكم دينى
لا يتغير لبطلان النسخ ولكون حلال محمد حلالا الى يوم القيمة فينتج ان كل حكم اجتهادى ليس حكما دينيا قلنا ان
كان ظن المجتهد مرآتا فالمتغير حكم ظاهرى وما لا يتغير حكم واقعى فالوسط غير متكرر فلا ينتج ولو قلنا بموضوعية
الظن قلنا بعدم تغير الحكم بل المتغير الموضوع فلا منافاة فان الحكم الاجتهادى لم يتغير بل تغير موضوعه فلا ينتج
اذا تقرر ما سمعت فنقول المصيب من المجتهدين المختلفين فى العقليات التى وقع التكليف بها واحد لعدم وحدة
تحصلها فى الواقع وعدم امكان تغيرها بالاعتقادات فانها امور متحصلة فى الخارج بانفسها ولا مدخلية لها باعتقاد
معتقد اصلا كيف ولولاه لزم اجتماع النقيضين والضدين فبطلان المخالف يظهر بالضرورة لو كان لكنه لم يكن بل
مقصوده منه رفع الاثم الا ان يكون فى الاثم كما للجاحظ حيث نفى الاثم عن المخطئ فيها كما فى الفروع الا انه قال بابقاء
حكم الكفر عليه فى هذه النشأة وبان المعاند آثم نعم العنبرى قال بالاصابة فيها ويلزمه ما مر الا انه يرجع الى ما

كما فهمه العلامة منه وللجاحظ انه لو اثم بالفاسد لكلف بنقيضه وهو عجز مقدور له لان الاعتقاد من كيفيات
النفس والمقدور من مقولة الافعال كالنظر والاجتهاد وقد حصل وفساده غني عن الجواب هذا والاحكام
العملية الفرعية كالاصلية لعين ما ذكرناه فيبقى ظننا بها وهي ان كان الاصابة والتخطئة فيها باعتبار
كون ما صدر من الشارع بانها اصلي معينة محصلة او لا بان يقال بالاصابة بمعنى انه لم يصدر من الشارع
شيء بل ليس له حكم واقعي صدر منه فهو باطل لانه مخالف لضرورة الملة بل الصادر من الشارع في كل واقعة
حكم معين سواء كان مدلولا للخصوص والعموم او متعلقا للاوصاف كالحسن والقبح العقليين فان وافق ما فهمه
المجتهد لما في الواقع فمصيب والا فمخطئ وذلك يتبين بالمقدمة الاولى وليس الاجتهاد في الشرعيات الا كالعرفيات
والعاديات والعقليات وان كانت باعتبار ان المكلف به الظن وانقلب التكليف بالعلم فان قلنا به فالحق الا
الا ان الحق ان بالعسر والحرج ارتفع الحكم مراعى فانه ان كان مطابقا للواقع فصواب والا فخطا وكذا ان كان
باعتبار ملاحظة وصف المجتهد فهو بحرفه فلم يبق في المقام اشكال في مرحلة من المراحل فبالحري ان لا نتعرض
لحجج المخالف في الاصول والفروع لغاية سخافتها ووضوحها لمن له ادنى شعور وانما نتعرض للاثم فيهما فنقول
قد اختلفوا فيه اما في الاصول فالمعروف منهم حصول الاثم بالمخالفة الا ما سمعت من الجاحظ والعنبري في وجه
حيث نفيا الاثم وللاول وجوه منها ان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في
العهدة واجيب بمنع التكليف بالعلم مط ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن
به النفس ولا ادم قول من كان يكتفي بالظن كالطوسي وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المواخذة
وعذاب الاخرة وان لم يمكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله سبحانه وان جعل المدار في التكليف
هو زوال الخوف بعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل
على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما في مرتبة الاجتهاد
ثم استشكل من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة
ما ذكره من البرهان العقلي واحتمل دفع الاشكال بان يقال من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء والفضلاء
المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا المطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا
ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه ولم يقصر ليس من الصواب بل هو دعوى صحيحة في اغلب
تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في بحث واحد
ويرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب
النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه
لا يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة
فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير ويرد عليه ان التكليف اذا تعلق
بشيء عقلا او سمعا يلزم الامتثال به والاصل فيما نعلم فان الالفاظ اسامي للمعاني الواقعية فلا يتحقق الامتثال
بدونه خرج ما لا قدرة عليه كالفروع وبقي الباقي فالاكتفاء بغيره يحتاج الى دليل وليس فليس وبه يتبين ما في الاكتفاء

بالظن ثم ينبغي ان يعلم محل التكليف فنقول التكليف بالاصول لا يخلو اما ان يريد منه ما هو المبني والكفائي و
الكلام في الاول وهو ما يجب علمه لكل مكلف وهو ما يتوقف عليه الاسلام والايمان وهو الاصول الخمسة التوحيد
والعدل والنبوة والامامة والمعاد وهي التي اشتملت عليها كلمة التوحيد التي من قالها وجبت له الجنة كما روي اذ
بها يحصل الخلاص عن العذاب الاليم والشقاء الابدي ودخول جنة النعيم وبها اكتفي في قبول الاسلام اما اشتمالها
عليها فلان مفادها حصر الالوهية في ذات كاملة مستجمعة لجميع صفات الكمال منزهة عن النقصان في الصفات و
الافعال ونفي مشارك له في ذلك فيدخل في كماله حكمته التي بها يثبت لزوم بعث الانبياء والاوصياء وعدله
الذي به يتم المعاد ولذا اكتفي بها في الاسلام بالنص المعروف وثلثة منها اصول الاسلام وهي الاول والثاني
والرابع والجميع اصول الايمان ويتوقف على الثلثة الاسلام ولا فرق فيها بين الفضلاء والعوام ممن اجتمع فيه شرائط
التكليف وبادنى التفات يحصل الجميع وان كان لمراتب معرفتها ما لا يقف على حد وما يعرف كل مرتبة منها بحسب مرتبته ولا يبطل فيهم
المستضعفون وهو ظاهر واما غيرها فليس فيها تكليف عيني حتى يحتاج الى العلم وان اراد احد معرفتها ليس غير العلم
فيها حجة لما مر من القاعدة ولكن لا يصير الظن فيها منشا للكفر اذا كان الحكم خلافيا ولا يكون فيه مخالفة للضرورة
ولا يلزم لمثل الطوسي الاكتفاء بالظن في غير الاسلام فان غاية ما اعتبره الظن بعد تعذر العلم فيما يعتبر في امثاله العلم
واما حجيته على الاطلاق فلا يلزم من ذلك الاكتفاء في غير الاسلام بالظن فانه قياس ولم يثبت حجية الظن فيما ذكره
الا بالخصوصية فلا يستلزم حجية الظن مط مع ان القائل بالفرق بين الامرين ممكن بل موجود بل معروف وبالجملة
لا ملازمة بينهما وهو ظاهر فان في الالتزام اجراء احكام الكفر في الدنيا ونفي عذاب الاخرة مما لا ينبغي فان ما استند
للثاني من الظلم ونحوه ياتي في الاول فان في احكام الكفر من القتل والاسر ونهب الاموال وتحليل النساء والبنات
بالاخذ الى غير ذلك من اشد العذاب فذلك يستلزم عدم القبح في عذاب الدنيا وجوازه فلا يكون ظلما وهو يستلزم عدم
المنافاة لعذاب الاخرة وامكانه وكلاهما بل احدهما يستلزمان عدم معذورية الكافر وبه يتم قول المعظم ويشهد له ايضا
سيرة نبينا مع الكفار مع كمال رافته على العباد حيث لم يرسل في محاربة من حاربه اليهم رسولا بان يقول لهم ان كان
لاحد منكم او لكلكم شبهة اتوا بها حتى ارفعها ولو كان الامر على ما قيل لزم عليه ذلك فهذا حجة اخرى على عدم المعذورية
ثم من الظاهر ان المدار لو كان على زوال الخوف لا يكفي الاجتهاد المحتمل خلافا للواقع فيه لبقاء سبب الخوف من غير
فرق فان الخوف ناش من العقوبة على سلب النعم لو لم يشكره وهو لا يندفع بما لو شكر غير المنعم ولو اكتفي بالظن لم يرتفع
احتمال ان يكون شكره لغيره فلا جرم يتعين له ان يعرفه ويجزم على انه هو ويشكره حتى يزول الخوف عنه وهو في
غاية الظهور وهذا وعدم احتمال البطلان اجنبي في البين كما يظهر بالتدبر فانه ليس مما اخذ المتكلمون في دليلهم
ولا المورد وما ذكره من عدم الدليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب مردود بما مر و
بما اعترف من نقل الاجماعات حتى ادعي تواترها وبما ورد في القران من مذمة الكفار ووعدهم النار من غير تفرقة
وبما دل على عدم جواز العمل بالظن والظن على من اكتفى به ولزوم افحام الانبياء لو صح ذلك والاستشكال من جهة نقل
الاجماع والبرهان العقلي مما لا ينبغي اذ الاستشكال انما هو مما يمكن فيه التكافؤ والاجماع المنقول لا يكافؤ البرهان العقلي
فهو مقدم عليه ولو كان متواترا امتنع وقوعه مع انه لم ينقل من يمكن في نقلهم ذلك فان اجماع العامة ليس حجة لامكان

اجماعهم على الباطل كيف ولا يبالون بمخالفة الشيعة لزعمهم كونهم من اهل البدعة فلا يجدي في نقله عدد
التواتر مع انه لو كان معتقدا متواترا لصرح به ثم الفرقة بين الفضلاء وغيرهم ممن يجتهد في دينه ليس بالوجه
اذ الامر ان كان ظاهرا لا يصح الفرق بين الفريقين وان كان خفيا يمكن الاشتباه عليهما وان كان بالنسبة الى احدهما
اقرب من الاخر واما ادعاء الشاهد على التخصيص بعد عموم العنوان والدليل ليس جيدا ولا سيما من الظهور بل
الصراحة في كلامهم بالاعمية على ان ما ذكره من انهم ذكروا هذه المسئلة مع التصويب والتخطئة في الفروع سهو فان
العلامة والفخري والامدي والحاجبي وغيرهم جعلوهما في عنوانين فلا شهادة مع انه لو اختلف كلامهم فلا شهادة
ولا سيما مع كون كلام المحول موافقا لما قلنا وادعاء المجازفة في حق اكثر العوام ان اراد قبل الاجتهاد فلا يجدي
وان اراد بعده فمشكل كما ان ادعاء المجازفة في اكثر مسائل الاصول غير مسموع ان اراد بالنسبة الى ما يجب علينا تحصيله
وان اراد بالنسبة الى اكثر المسائل الكلامية وان كانت خارجة عما يجب تحصيله علينا فلا يجدي فان غير الاصول
مما لا يجب تحصيلها ليس كلامهم فيها فلو لم يقدر العوام غالبا على تحصيل العلم فيها فلا يضر ومن جميع ذلك بان عدم
الفرق بين العامي الغير المستضعف والفاضل والعالم وعدم برهان عقلي يدل على خلاف ما ذكره القوم نعم للاجبارية
ما لا يستحق التعرض له ومنها قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمراد بفينا في سبيلنا بشهادة
سبلنا وعمومها يعم الاصول وغيرها فاذا جاهد الجاهل ونحوه في الله يهديه تعالى الى الاسلام فاذا لم يهتد يبين كونه مقصرا
واورد بان المجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى الذين
يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن ونحوهما لنرشدنهم الى سبلنا ولنغلبنهم على دفاع الاعداء ويرد عليه ان
المجاهدة بهذا المعنى ظاهرة في معرفة الدليل والسبيل وما يتوقف عليه الخصومة فان من لم يعرف الخصومة لا ينازع الخصم
عادة ولذا لو فعل لقبحه العقلاء فينا في قوله سبحانه لنهدينهم سبلنا هذا المعنى فهو قرينة على ارادة الجد والاجتهاد
لاستلزامه فاعدم معرفة المطلوب هذا لو لم يكن بنفسه ظاهرا فيه عرفا وما في تفسير القمي من ان المعنى لو صبروا وجاهدوا
مع رسول الله لنهدينهم سبلنا ليس بحجة مع كون ما ذكرناه اقرب وما قيل ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول
كالتجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد يرده عموم سبلنا فانه جمع مضاف يفيد العموم لغة
ولو قيل صدق السبل على الكل مشكل فان صدق السبيل فرع الامر به فاذا لم يكن تكليف عليه فلا مجاهدة في الله
سبحانه قلنا لا يضر فان الكلام فيما يجب لا في غيره فلا يلزمنا التزام العموم وما قيل ان قلنا احد المجتهدين المخالفين
في الاصول مخطئ اثم لان الله سبحانه قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصبه فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا
ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن يتبعهما اثمون مقصرون او بالعكس يرد عليه انهما كانا عالمين في المسائل
الا انهما جوزا عدم الحاجة الى العلم وصوغ المتنازع فيه فلا يلزم منه الكفر ولا الاثم كيف وهو ليس من ضروريات
الدين بل ولا المذهب والوجه في كفر مثله بذلك ليس الا ما ذكراه غير مطابق للواقع عند غيرهما ومنها ان العلم
بالضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقائدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف عن
عورة البالغ ويقتله ومعلوم ان المعاند لعارف ما يقل وانما الاكثر مقلدة عن والدين اباءهم تقليدا ولم يعرفوا
المعجزة ويرد عليها انه من حكايات الاحوال فلا يفيد العموم فيمكن ان يكونوا غير معهودين الا ان الانصاف ان ذلك خلاف

المعلوم

المعلوم واورد بانه قتلهم لجهلهم بالحق مع اصرارهم على ترك التعلم لا للجهل فقط ولعله بالغ في ارشادهم ولم يلتفتوا
الى بيانه واشتغلوا باللهو والطرب واما من بالغ في الطلب والبحث فنمنع انه قتله سلمنا قتله لكن نمنع عقابه وفيه
نظر لان قتله على بقاء الكفر فاستند الى العقاب ونمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم الوصول الى الحق ويرد
على الاول ان اصرارهم على ترك التعلم لا يوجب التقصير لو قلنا بعدم وجوب المعرفة عقلا وعدم الاثم على الخطا
ولا يجدي على هذا التقدير مبالغته في الارشاد ايضا كما لا يضر عدم الالتفات الى بيانه ولا الاشتغال باللهو
والطرب ولا وجه لمنع عقابه على تقدير تسليم قتله فان القتل اشد العقاب في الدنيا مع تجويزه ذلك لا وجه لمنع عقابه
وعلى الثاني ان النظر من قبل المستدل فلا يصح منه المنع ومنها قوله سبحانه ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم وذم المكذبين للرسول مما لا يحصر في الكتاب والسنة واورد
بانه ذم الكافر والكفر لغة الستر وهو لا يتحقق الا في المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف انه لا
يعرف الدليل على صحة الشيء ثم يقول به اما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب ولم يصل فلا يكون ساترا لما ظهر
عنده فلا يكون كافرا ثم احتجا بانه تعالى ملك رحيم كريم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع التخفيف
والمسامحة حتى لو احتاج الى تعب في طلب الماء اسقط عنه فرض الوضوء فكيف يليق بكرمه ورحمته معاقبة من افنى
طول عمره في البحث والفكر ونظر فيه بالاجماع على ان اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية سواء كان من عناد ولا
والمعصية هنا ثابتة من حيث انه اعتقد نقيض الحق واحتجاجهما باطل لما تقدم من منع عدم الوصول الى الحق
مع المبالغة والبحث والنظر بل الواجب مع استيفاء النظر والبحث الوصول الى الحق وان الكفر حقيقة عرفا في عدم موافقة
الملة الاسلامية ولو بالتردد في حقيتها وليس مداره على الستر فما قيل المعصية هنا ثابتة من حيث انه اعتقد نقيض
الحق منظور فيه لعدم لزوم حصوله هنا وفرض العجز فيما ذكره باطل والاحتجاج بالاستقراء باطل ليس في محله لافادة
الظن وادعاء حجيته هنا مصادرة مع ان محله الفروع واجراء حكمها في الاصول قياس وباطل ولا سيما اذا كان مع الفارق
كما هنا وفرض عدم الوصول فيما افنى عمره غير واقع ومنها اجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار
ولو كانوا غير اثمين لما شاع ذلك واورد بان الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو
لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع في غير المقصرين للزوم الظلم
عليه تعالى ويرد عليه ان القتل وشهر السيف من دون تقصير ظلم تعالى الله عن ذلك وانكاره مكابرة فلا يصح الحكم
به منه تعالى في الدنيا ومنع الاجماع مع انه عموم البلوى به كيف ولا اعم منه بلوى وانحصاره في اهل الاسلام
قديما وحديثا كما يظهر من العلامة وغيره من العامة والخاصة يستلزم سد بابه والله العالم ولنا استقراء احكام
الشرع ونفي التقصير وتكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين
واما الاعتقاد بالنتيجة فاضطراري لا يمكن التكليف بخلافه والكل بعد ما مر ظاهر الدفع هذا واما في الفروع فان
كان الحكم معلوما بالقطع واليقين كالضروريات والعمليات فالمصيب واحد قطعا والمخطئ لا يعذر وكذلك فلو اختلف
في كونه علميا او ظنيا كما لو كان الحكم عنده متفقا ومجمعا عليه فمن يقول بامكان الاجماع في امثال عصرنا بجملته يقينيا
ومن يقول بعدم امكانه لم يقل بكونه علميا فكل يتبع حكمه وان كان مظنونا فقد اختلف الناس في المجتهد المخطئ فيها

هل هو اثم ام لا والاكثر على العدم وهو الاقوم وفي المعارج الاحكام اما ان يكون مستفادة من ظواهر النصوص
المعلوم على القطع والمصيب فيها واحد والمخطى لا يعذر وذلك ما يكون المعتقد فيه لا يتغير بتغير المصالح واما ما
يفتقر الى اجتهاد ونظر ويجوز اختلافه باختلاف المصالح فانه يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه فان اخطا لم
يكن اثما ثم هو وفي الحصر نظر ظاهر لنا بعد الاجماع والسيرة القاطعة واستلزام الاثم مساواة العلماء والابرار
للاشقياء الفجار في استحقاق دخول النار والتكليف بما لا يطاق انه مع استفراغ الوسع يتحقق العذر والا
لزم خلاف الفرض وهو جواز الاجتهاد فلا يتحقق الاثم والا لزم التكليف بما لا يطاق وان الاثم يتوقف على العصيان
والمفروض عدمه هنا فانا قد امرنا باستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام فلا عصيان ولا اثم ايضا لا يخلو اما ان
يجوز العمل بالظن للمجتهد ولا والثاني باطل اتفاقا وفرضا فتعين الاول والا لزم الخروج عن الدين او التكليف
بما لا يطاق شرعا او لزوم الاحتياط في جميع الاحكام وبطلان الاولين من ضروريات الدين والاخير باطل في
الا لزم العسر والحرج الشديد ضرورة بل لا يلزم اجماعا من الفريقين ومع ذلك لا يمكن في موارد كالصلوة
التي هي عمود الدين اذا كانت جهرية فان في الجهر بالبسملة اقوال الامر بالوجوب والحرمة والاستحباب ومع ذلك
اختلفوا في لزوم الجزم بالمنوى وعدمه وفي صلوة الجمعة قول بالوجوب العيني والتحريم الى غير ذلك مما لا يحصى
فتعين الاول مع كونه اجماعيا فبامتثاله امتثل وانقطع التكليف لو كان موضوعا وان كان فيه نظر ولو كان
مراة غاية ما يمكن لزوم القضاء بظهور المخالفة لو كان بالفرض الاول مع ان عموم القضاء لم يثبت وكيف كان
يستلزم العقاب مع عدم الدليل عليه واستدل بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في المسائل
الفقهية واستمروا على الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا حكم بتاثيمه لا على سبيل الابهام و
لا التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر والزنا لبادروا الى تخطئته وتاثيمه فلو كانت
الاحكام الاجتهادية كذلك في كونها قطعية وما قوما على المخالفة فيها بالعواقب لانكروا والتاثيم كما بالعواقب على
على المخالفة في وجوب الصلوات الخمس وفيه منع الملازمة لعدم المانع في الثاني وهو التقية دون الاول كيف وهذا
لا يصح على مذهب الشيعة فانه يلزم على الجميع متابعة الامام ولا يصح على احد منهم مخالفته ولا الاجتهاد مقابل
قوله فالكل على الخطا والسكوت من التقية كما في غيره واعظم منه والعجب من العلامة حيث سكت عنه بعد ايراده
وبان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح فجاز ان يختلف بالنسبة الى المجتهدين كاستقبال القبلة فانه يلزم كل
من غلب على ظنه ان القبلة في جهة ان يستقبلها اذا لم يكن له طريق الى العلم ثم تكون الصلوات مجزية للكل وان اختلفت
الجهات وفيه ان القبلة اسم لما يستقبل اليه في الواقع والظن خارج عنه فان وافق الجهة الواقع اصاب والا اخطا
على ان ذلك يقتضي عدم امكان التخطئة واصابة الكل وهو خلاف المفروض فان متعلق الحكم على هذا انما جعل
المظنون فلا يتحقق مخالفة للواقع في المستفرغ وهو ظاهر وبانا نجد الفرقة المحقة مختلفة في الاحكام الشرعية اختلافا
شديدا حتى يفتي الواحد منهم بشيء ويرجع عنه الى غيره فلو لم يرتفع الاثم لعمهم الفسق ويشملهم الاثم لانا القائل بالقول
منهم اما ان يكون استفرغ الوسع في تحصيل ذلك الحكم او لم يكن ففي الاول يتحقق الاثم وفي الثاني ان لم يظفر ولم يقدر
يتحقق وفيه ان الاول خارج عن الفرض ومحل وفاق من الفريقين ولا كلام فيه وفي الثاني لم يتحقق الا بظهور المخالفة
وبدونها

وبدونها لم يتحقق فلا اثم بل لم يختلف فتواه فتامل وللمخالف ان الانكار قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالراي
والاجتهاد ولان الحكم واحد معين فلا بد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم من الوصول اليه والا لزم
تكليف ما لا يطاق وكل مكلف باقامة الدليل المنصوب عليه والا كان الحكم تشهيا وهو محال فالمخطى اما ان يكون
للتقصير فثبت المدعى او لعدم تمكنه من الوصول الى العلم بالحكم وهو محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق ويرد
على الاول انه خارج عن المتنازع والا لم يجز الاجتهاد من الاصل ويكون خاطئا اذا العمل بالاجتهاد حرام
وان لم يعلم المخالفة وعلى الثاني لزوم ان نصب دليل يتمكن كل مكلف من الوصول اليه ثم لاحتمال الكفاية في
المصلحة العمل بالاجتهاد مطلقا مع احتمال ان يكون الخفاء منا على انه يخالف للوجدان ثم ان الشهيد الثاني
قد فرع عليه ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا وما لو صلى خلف من لا يرى وجوب
السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الندب حيث يعتبر الوجه وانفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر
يخالفه في ماخذ الحكم واورد بان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد وسقوطهما لا يدل على كون ما
وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول او الاجزاء ما كان حكم الله الظاهري منه
في حقه فلا اعادة يدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطا في القبلة موجبا للقضا
مع كون الصلوة مع الخطا فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي ممنوع فان
الواجب على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري
الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد للمقلد لمجتهد
اخر يخالفه تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه ممنوع
والكلام في امضاء القضاء الكلام السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب
المعالم فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل ويرد على الاول ان المقصود انه ان قيل بالاصابة
يكون متعلق الحكم واحدا وواقعه ما اتى به فلا يمكن فيه القضاء ولا الاعادة لان كلا منهما انما يتعلق للاستدراك
وهنا قد عرفت عدم امكانه بخلافه القول الاخر فان الفرض ان للحكم واقعا فان طابق ظن المجتهد له لا يمكن فيه القضا
والا امكن ان قلنا ان القضاء بفرض جديد ولزم ان قلنا بانه بالفرض الاول الا ما خرج بدليل نعم هو انما يتم لو قيل بعموم
الحكم في الاحكام والموضوعات وليس ببعيد واما الثاني فيمكن ابتناؤه على امكان الصحة على القول بالتصويب لا
لزومها فلا يرد شيء مما ذكره بيانه ان الامام ضامن للقراءة فاسقاط القراءة عن الماموم خلاف الاصل فيتوقف
على الدليل ولو قلنا بالتخطئة كان صلوة الامام في الفرض المذكور باطلا عند الماموم او مجتهده غاية الامر يكون
معذورا فاذا كان صلوته فاسدة لا يشملها الاطلاق لفسادها فيبقى في عهدة الامر بالقراءة بخلاف ما لو قيل
بالتصويب فان الادلة تعمها لكون صلوته صحيحة فيمكن ان يسقط صلوته القراءة عن الماموم بخلاف اكل الذبيحة في
الفرض المذكور فان اكل من يحكم بتوقف الحلية على فري الاوداج ما اكتفي في ذبحه بفري البعض اختيارا حرام فقياسه
على الصلوة قياس مع الفارق فاستقم كما امرت ومما مر يبين الوجه في الثالث فان الحكم لما كان صحيحا في الواقع فيتم
لانفاذه الامر بالمعروف والاعانة على البر بخلافه على القول الاخر فيمكن ان يكون صاحب المعالم موافقا في امثال

ذلك ويكون كثير طائل اشارة الى امثال ذلك ومع ذلك لا ارى للبحث فى ذلك بعد الاتفاق على التخطئة كثير
طائل فافهمه تتميمات الاول لا يجوز للحاكم نقض حكم اخر اذا كان مخالفا او رجع عنه واستند الاول الى ما يكون
قطعيا كالاجماع او ما لا يجوز ترك العمل به قطعا كالكتاب والسنة المتواترة او ما يجوز الاستناد اليه ظنا فانه
رد عليه واستخفاف به كما دل عليه مقبولة عمر بن حنظلة فضلا عن الاصل واضطراب الاحكام وعدم استقرار
الشرع وانه يؤدى الى نقض النقض من اخر فيتسلسل ويفوت به مصلحة نصب الحاكم وهى فصل الخصومات وهو مخالف
للسيرة وضرر فى الشريعة ومنفى ونفى العسر والحرج والاجماع فى الاولين كما عن جماعة على ان الثانى ظن والاول
اما علم فلا يتقدم عليه واما ظن فلا وجه لترجيحه ويجوز ان يكون كلاهما خلاف الصواب او احدهما ولا فرق فيه بين
الحاكم الاول نفسه او غيره ولا بين كونه حيا او ميتا ولا بين ان يكون الثانى اعلم او لا ولا بين كون الخلاف من جهات
خلافية اصولية او فروعية هذا كله اذا لم يكن مخالفا القاطع او لما يكون العمل به قطعيا او لم يقصر والا فيجوز نقضه
على الاولين للاجماع كما حكاه الشيخ والعلامة والامدى والاصفهانى فضلا عن كونه خلاف حكم الله سبحانه فامضائه
ادخال فى الدين ما ليس منه وقول بما لا يعلم وفحوى ما دل على عدم جواز ترك الحكم بما انزل الله سبحانه ولا فرق
بين قضاء الحكم على الحاكم الاول وعدمه ولا بين كونه قاطعا او ظانا وكذا على الاخير لبعض ما مر فضلا عن عدم كونه
مجتهدا او لاحكام ولا فرق فيه بين كون الثانى هو الاول او غيره وهل يجب النقض على هذه التقادير الحق نعم لكثير
بما مر مع عموم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بل نفسه ولو شك فى كونه مقصرا او قبلها او لا لم يجز نقض حكمه
للزوم الحمل على الصحة وعموم المقبولة فى الاول قال الشهيد الثانى للاصحاب فى هذا الباب عبارات مختلفة
وارا متناقضة وعدمنا اوفى ما فيه الاشكال ما فى الدروس والحق ان ما فيها لا اعتبار عليه بالتدبر كسائر العبارات
الا انها متشابهة فى الاكثر ولولا مخافة الاطناب لكشفت عنها الحجاب واما نقض الفتوى فان كانت لا اولى
مخالفة للقطع او نحوه فيجوز نقضه لبعض ما مر وان كان تغير راى بظن فلا يؤثر فيما قبل التغير والا لزم الترجيح
بلا مرجح فضلا عن عدم الدليل على حجيته فيه واما فيما بعد فان لم يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها لكونه غير ما
انزل الله سبحانه والحكم بلا دليل وبغير العلم بل فى النهاية الاجماع وان اتصل بها حكم الحاكم وقضاء قاض سواء كان
المجتهد نفسه او غيره لم ينقض كما فيها لان قضاء القاضى لما اتصل بها فقد تأكد فلا يؤثر فيها تغير الاجتهاد
محافظة على حكم الحاكم ومصلحته ونظر فيه معللا بان الحكم من القاضى تابع للحكم فى نفسه لا متبوع لان الحكم عند
لا يتغير بحكم القاضى وعدمه فان كان سابقا لم يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير حكم القاضى ما ليس بحلال فى نفسه
حلالا وفيه نظر فانه بنفسه حكم من غير فاصلة نعم جواز نقض حكم الحاكم بتغير اجتهاده المفيد للظن اذا لم يخالف
دليلا قاطعا معللا باضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع وهو تناقض والحق ان يقال حكم الحاكم وان لم يغير
الواقع الا ان الواقع فى الظنيات لما كان غير معلوم فاذا تعارض ظنان لزم الرجوع الى الترجيح او ملاحظة
ان الحجة منهما ماذا فح نقول اذا تعارض ظنا مجتهدين لزم لكل ان يعمل باعتقاده كمقلديه وهنا لم يتحقق تعارض
فى الحقيقة لتعدد الموضوع ولو كان الظنان لمجتهد فى حالين فبالنسبة الى الماضى لم يكن تعارض حين العمل لعدم
اجتماع الظنين واما بعد العمل فبالنسبة اليه الامتثال يقتضى الاجزاء فلزوم الاعادة او القضاء يحتاج الى دليل

ولم يثبت

ولم يثبت حجية الظن اللاحق فى العمل السابق على انه ترجيح بلا مرجح واما فى المستقبل فكذلك لا تعارض كما هو ظاهر
فيتعين ان يكون العمل فيه على ما يطابق الاجتهاد الثانى ولو كان عليه قضاء من السابق ونحوه ويستلزم جواز
الفتوى والعمل باللزوم وهو غير مجوز نصا وفتوى ووفاقا واما الحكم المؤكد للفتوى فلا اقل من الحكم المجرد عنهما مع انا
كالعلامة وغيره قلنا بعدم جواز نقضه هناك اذا كان بتغير الاجتهاد مع ان ما دل على عدم جواز نقضه هناك
بالفحوى على ان ما مر من الاصل وحرمة الرد ولزوم جواز التسلسل لو صح النقض واضطراب الاحكام وعدم استقرار
الشريعة ومنافاته لمصلحة نصب الحاكم والضرر وغيرها مع اعتضاد الجميع بالعمل يقتضى عدم نقضه ومن هنا
ينقدح اشكال فى الفتوى اذا كان فيما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيله كالفتوى فى العقود والايقاعات
مثلا اذا نكح باكرة باذنها مقلدا فيها المجتهد او مجتهدا فيها ثم رجع المجتهد لم يجز نقضه لاكثر ما مر بعين ما ذكروه هناك
من لزوم الاضطراب فى الاحكام وعدم استقرار الشرع فضلا عما دل فى امثاله على حصر مزيله من الطلاق والفسخ
ونحوهما وامثالها فى النكاح فى امثاله مع عموم البلوى بتغير الاجتهاد وعدم شيوع مثله بل عدم ظهوره من احد بخلاف النجاسات
والطهارات والعبادات وامثالها فلا محيص عن العمل بما ادى اليه اجتهاده الثانى وايضا اذا ثبت الامضاء فى التقليد
اذا تغير اجتهاد المجتهد فى الماضى فى عمل يستلزم ثبوته الدوام يلزم الامضاء فى اللازم والا يلزم انفكاك اللازم عن
الملزوم او الحكم برفع الملزوم من اوله فيلزم منه بطلان التقليد فى العمل السابق وبطلانه مسلم فليس الابقاء اللازم
كالملزوم وهو المطلوب مع ان الحكم برفع الملزوم يستلزم مفاسد لا تحصى لم يرض احد باحد منها كعدم الحاق الاولاد
واولاد الاولاد وهكذا الى الاباء وان علوا ورد الاوقاف الى الملاك بتغير الاجتهاد ولو كان بعد الف سنة وفساد
عقود المعاوضات غالبا لكثرة الاختلاف فيها وبنائها عليها هذا كله فيما كان المفتى مجتهدا والمقلد قلده واما اذا
كان المفتى غير قابل او قابل وسامح فى الفتوى ولم يبذل الجهد فى الاستنباط او قلد المقلد الميت او من لا قابلية له
فلا يتم شئ مما مر له ولا يثبت بشئ منها فتوى ولا حكم حتى لا يجوز نقضه فادلة حرمة نقضه لا تعم فالاصل ينفى الحرمة ولو
كان المستفتى قاصرا غير مقصر فان غاية ما يمكن ان يقال ان لا يترتب عليه عقاب واما الحكم الوضعى وهو الصحة فلا
يترتب عليه الا ان يصير موافقا لفتوى مجتهد قلده بعد او فتوى نفسه اذ بذلك ينكشف موافقته للواقع و
اما الاخذ ممن يجوز الاخذ وجوبه يتوقف على التكليف وهو موقوف على العلم ولم يكن جزء المهية بل امرا خارجا عنها و
ربما يقال لو بنى الغافل او الجاهل على تقليد من لا يجوز تقليده بعقد يشكل الحكم بالبطلان مع موافقته لاحدى
الادلة الاجتهادية الموجودة فيه معللا بانه اذا اعتقد ان حكم الله سبحانه فى حقه هو جواز هذا العقد وانه يترتب
عليه اثاره فالظاهر ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان
المجتهد يرجح فى نظره خلافه واما الحكم ببطلانه فى نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء
على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة اثاره كما كان الحال كذلك فى المقلد بعد تغير الراى وكما كان قولنا ببقاء
اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامى او غيره من الذين
لم يكونوا مجتهدين ومخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعى ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط
صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبنى على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال

فيه باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان فى اكثر المعاملات الواقعة فى زمان عدم
اخذها عن المجتهد وان وافق راى مجتهد العصر ويرد عليه ان اعتقاد الجاهل على جواز عقد وترتب الاثار
عليه لا يستلزم جوازه ولا صحته وترتب اثاره عليه وهو ظاهر فان اعتقاد الجاهل لا يؤثر فى جعل شئ مطابقا
للواقع فانه ان كان مطابقا فطابق والا فلا ولا اثر للاعتقاد فى ذلك كما هو ظاهر كيف ولا ملازمة لا عقلا ولا
شرعا نعم لو كان غافلا غير مقصر لا يعاقب بفعله ولا باعتقاده نظرا الى استلزامه التكليف بما لا يطاق لولا
ولا فرق فى ذلك بين كونه مطابقا للواقع وعدمه ولكن لا يجوز له التصرف فيما اباحه العقد باعتقاده بعد
التنبه فانه عمل بغير علم مثلا اذا نكح باكرة باذنها جاهلا وتنبه بعده وشك فى جواز تصرفها وصحة فعله لم يجز
له التصرف الا بفتوى من يجوز تقليده وان تصرف فيه غافلا صار فالحق به الولد لا لصحة العقد بل للشبهة
الرافعة عنه العقاب والمخرجة له عن الزنا والمثبتة للالحاق بالعمومات وهذا بالنسبة الى الحكم التكليفى واما
الوضعى فلا يترتب عليه فلا يحكم بصحته الا بفتوى فقيه ولا يكون رجما بالغيب فان بان موافقته للواقع
بتقليد فقيه فيكون صحيحا ويترتب عليه اثاره ويلزم ان يحكم بصحته لاجتماع شرائط الصحة فان المفروض
موافقته للواقع بفتوى الفقيه الجائز تقليده والحاكم به غاية الامر عدم تقليده فى الايقاع والايجاد وليس من
شرائطه وفاقا فاذا عرفت جميع ما مر عرفت انه لا اشكال فى الحكم بالبطلان مع موافقته لاحدى الادلة فان
مدار البطلان على عدم ثبوت صحته وهو حاصل فان بمجرد موافقة الحكم لاحدى الادلة لا يجوز للمكلف التنبه للتكليف
ان ياتى به او يحكم بالصحة فبان ما فى تعليله بانه لا دليل على بطلانه كما بان فساد قوله فلا بد من القول باستنده
اثاره وقياسه على تغير الراى باطل فان فيه ثبت حكم وضعى من الشارع وهو الصحة فيكون مستصحبا فلم يثبت
رفعه بالظن المتاخر من المجتهد عن الفعل بخلاف ما كنا فيه فانه لم يثبت من الشارع فيه الحكم الوضعى بل يثبت ودفع
العقاب عليه لبطلان تكليف الغافل وهو لا يستلزم ثبوت الحكم الوضعى بل يثبت دفع العقاب لبطلان تكليف الغافل
وهو لا يستلزم ثبوت الحكم الوضعى بل يجرى فيه ما يتوقف عدمه على ثبوت الحكم الوضعى بمقتضى الادلة الجارية
عنه الا ان يتبين موافقته للواقع ولا كلام فيه وتحقيق المقام ان الجاهل ان اتى بعبادة وكان مقصرا فى الاخذ
فلا تكليف عليه وان احتمل فلا قربة لعدم العلم بالامتثال ولا يكفى غيره لاحتمال الخلاف فتكون فاسدة
وعلى الاول لا عقاب عليه ولا يستلزم تكليف الغافل وهو باطل عقلا وسمعا الا ان الحكم الوضعى وهو الصحة
لا ياتى على هذا التقدير فانه موافقة الامر ولا امر هنا فان ما اعتقد الجاهل انه حكم الله سبحانه فى حقه يتوقف على
كونه حكما منه سبحانه على امره والمفروض عدم الامر بما اعتقد فانه اعتقد ان ما ياخذ من ابيه العامى ونحوه هو حكم
الله سبحانه وهو خلافا لواقع فانه سبحانه لم يامره به غاية الامر يكون معذورا فى اعتقاده نظرا الى غفلته وعدم
صحة التكليف مهما مضى اعتقاده ليس معاقبا ولكن لما لم يكن له امر بذلك فهو حكم عذرى كما هو الغالب فى الناسى
ايضا فانه لا موضوع له فلا يتصور صحته كما هو ظاهر فنحن وان نحكم بعدم شئ عليه اصلا لكن لا من جهة صحة هذا
الفعل ولو كان موافقا للواقع بحسب الهيئة بمعنى كونه مطابقا للواقع بالفتوى المتاخر من نفسه او من غيره يجب
تحققها فانه من باب البحث والاتفاق والصحة انما هى موافقة الامر فى العبادة ولكن لما كان القضاء بالفرض الجديد

لا الاول

لا الاول يتوقف على وجوده وعدمه والثانى فى مثله فى اليومية مفقود كما ان الاول فى الجمعة والعيدين كذلك
بخلاف المعاملات فان صحتها لا تتوقف على الامر بل يجتمع مع النهى فلو كانت مطابقة للواقع وهو فى الاجتهاديات
اعتقاد المجتهد فيكفى فيها ولا يتوقف على التقليد السابق نعم ما لم يقلد لم يجز العمل بمقتضاه بان يتصرف فى المراة فى
النكاح او المال كما فى التجارة ونحوهما فى سائر العقود فان اباحتها موقوفة على حكم الشارع فان تنبه لم يجز له التصرف
والا فقد سبق حكمه وبعد فيه وفى بافى كلام مجال واسع الثانى اذا تنازع بين المجتهدين المختلفين او مقلديهما
او الملفقين منهما كما لو طلق بصيغة يعتقدها احدهما دون الاخر او قال الزوج لامراته انت بائن وكانا مجتهدين مثلا
ثم راجعها وكانت شفعويا يرى الرجعة والمراة حنفية ترى ان الكنايات بوائن جعل فى النهاية طريق التخلص ان
نقول الحادثة ان نزلت على المجتهد واختصت به عمل على ما يؤدى اجتهاده اليه فان تساوت الامارات فيها يتخير
بينهما او يعاودا الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجرى فيها الصلح كالاموال اصطلحا او رجعا
الى حاكم يفصل بينهما ان وجد وان لم يوجد رضيا بمن يحكم بينهما فاذا حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجر فيه
الصلح رجعا الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او لم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره
بل ينصب من يقضى بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او لم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل
وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل على ما اتفق عليه الفتوى فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الازهد
فان استووا تخير بينهما وان تعلقت بغيره عمل كما تقدم فى المجتهدين وبيتها فى المبتة وفيه نظر فان ما يبين ولا
فى حق المجتهد اجنبى فان ما ذكر لا مدخلية له لفصل التنازع بين المجتهدين المختلفين بل هو طريق مشى المجتهد فى امره
الا ترى ان التنازع فى المثال المفروض بعد باق فى ان الرجل ما يفعل والمراة ما تفعل فان الحكمين المتناقضين
اجتمعا فى محل واحد فلا يمكن جمعها واما ما ذكر لغير المجتهد فيما يجرى فيه الصلح من الصلح او الرجوع الى الحاكم
فهو حق الا انه يعم وغيره كما يعم الثانى غير الاموال واما ما جعله ثالثا لها فلا دليل على لزوم اتباعه بل ولا صحته
فان المفروض عدم كونه مجتهدا فيحتمل ان يحكم بحرمة الحلال وتحليل الحرام فكيف يصح ان يقال فاذا حكم لزمهما ولم
يجز الرجوع عنه مع ان فى قاضى التحكيم يشترط اجتماع شرائط الفتوى بالاجماع المستفيض نقله صريحا او ظاهرا
بل هو المحصل على ان الصلح وان صح الا ان ظاهره اللزوم والتخيير بين الثلثة ولا دليل على اللزوم كما هو ظاهر فان لكل
ان يقول لا اصالح بل لا افعل الا الرجوع الى الحاكم وليس للحاكم صرفه عنه بل عليه الحكم بما اراه الله سبحانه وايضا
جعل العمل فيما يختص بالمقلد على ما اتفقوا عليه لا يصح لان له ان يقلد الافضل ولا حاجة له ان يتفحص عن الاتفاق
فان وظيفته التقليد مع انه ربما لا يتيسر له الاطلاع على الاتفاق وهو الشايع الغالب على ان فى فرض الاختصاص
خروجا عن التنازع فيه وايضا فرض الاتفاق بنافى العنوان فان العنوان فى فصل التنازع بين المجتهدين المختلفين
وايضا فى صورة الاختلاف اعتبار الازهدية مع الاعلمية لا وجه له فانه اذا فرض كونه اعلم مع تساويهما فى الزهد
يكفى ثم مع جميع ذلك فى تقسيمه بين الاقسام اختلال من وجوه ومع جميع ذلك طريق التخلص بالالزام منحصر فى
المرافعة لحصول التنازع ورفعه قهرا لا يمكن الا بالمرافعة لجريان حكم الحاكم فى مثله وفاقا والتراضى يوجب رفع
التعارض كما ان فى الطلاق المفروض لو رضى الزوج بان لا يرجع الى ان ينقضى العدة صح ومنه الصلح فيما يجرى فيه ولا فرق

فيهما بين التصويب والتخطئة الثالث ان القول بالاشبه وهو انه ان لم يكن لله سبحانه في المسئلة حكم لكن لو حكم
لم يحكم الا بكذا لا يصح على مذهبنا لاتفاق الامامية على ان لله سبحانه في كل منها حكما معينا بل على مذهب المصوبة
ايضا وان اختلفوا فيه اما على مذهب الاشاعرة فظاهر فانهم نفوا لزوم الحكم على طبق المصالح وعليه لا يمكن ان
يتعين على الله سبحانه حكما معينا واما عند غيرهم فان كان هناك راجحة امارة فلا يتمشى فيه القول بالاشبه لوجود
الامارة الكاشفة عن الحكم والا فان كان القول بالاشبه هو العمل باقوى الامارات فلم يتحقق فيه والا استحال
ان يكون مفسدة المكلف والا لزم ان يجب على الله سبحانه لو نص عليه لنص على المفسدة ولم يقل به احد وان كان
مصلحة ووجب رعايتها على الله سبحانه وجب عليه ان ينص على الحكم فلا يتصور القول بالاشبه وللقائلين
به النبوي اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر واحد وان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب وانه لما لم يكن معينا وقوعا
وجب ان يكون معينا تقديرا وهما غنيان عن الجواب اشارة يتوقف الاجتهاد المطلق على امور منها معرفة اللغة
والنحو والصرف بالاجتهاد وكفاية فيه كون ادلة الفقه من الكتاب والسنة وما يتوقف عليه فهم الاجماع تحصيلا
ونقلا عربية ويتوقف فهم مدلول مفرداتها واحكام مركباتها مما يتعلق بالنحو والصرف تركيبا نظرية بل خلافية غالبا
ضرورة والمتكفل لها انما هو العلوم الثلثة ولا دليل على حجية الظن فيها ولو حصل من التقليد ولا يقول بها
احد فضلا عن ما دل على عدم حجية الظن الا ما خرج بالدليل وليس هذا منه وفاقا مع توقف الواجب المطلق عليه
ولا اقل من افادة الشرطية وفيه الكفاية فضلا عن شهادة العيان والوجدان السليمين فاما قيل الاحتياج الى
هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي والائمة كالعجم مطلقا والعرب ايضا في مثل هذه الازمنة
لا لمثل الرواة ومن قرب زمانه منهم مع كونه غير مضر بالنسبة الينا بل مطلقا لان الكلام فيها من حيث هو لا يجدي مطلقا
فان مجرد الاطلاع على عرف النبي والائمة لا يتم به المطلب كما هو ضروري على انا نقول لا يخلو من ان الاطلاع المذكور
او قرب الزمان اما يستلزم معرفة العلوم الثلثة بالاجتهاد او لا فعلى الاول لا منافاة بينه وبين ما قلنا على
ان في الاستلزام نظرا ظاهرا وعلى الثاني فالتوقف ثابت بما مر ثم هل يكفي الرجوع فيها الى كتاب واحد او لا وجهان
اظهرهما الاول لو حصل منه الظن واختار ثانيهما الاصفهاني حيث اعتبر التتبع بحيث يحصل العلم العادي والظن
باحد ما يتردد فيه وحكم بعدم جواز الاقتصار على كتاب او كتابين قائلا كما ترى كثيرا من الفقهاء يقتصرون على نحو
الصحاح او المفصل او كتاب سيبويه وفيه ان اكتفاء الظن مطلقا منه مع عدم اكتفائه بكتاب او كتابين متنافيان
ولو لم يكتف بالظن الحاصل من كتاب او كتابين بين ما لا فرق فيه دليلا وقولا ثم اعتبر مع ذلك التبحر والاقتدار
الكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في اكثرها الى الكتب معللا بانه لولاها لم يعتمد على فهمه واخطا كثيرا من
ذلك وفيه ما لا يخفى ثم ان المعتبر منها ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الادلة ولو بالرجوع الى مظانها عند
الحاجة الى غيره فلا يشترط ان يكون اماما في كل منها وان كان سهلا ومنها معرفة اصول الفقه بالاجتهاد لعدم
حجية الظن الا ما خرج وليس هذا منه وفاقا وهو من اهم ما يتوقف عليه الفقه وبه يمتاز الفقيه عن غيره غالبا
ووجه الحاجة اليه ان مدار فهم الادلة من الكتاب والسنة بل الاجماع كثيرا على قواعد اذ اللفظ اما مفرد او مركب
واما متحد المعنى او متعدده بوضع واحد او متعدد له مرادفا ولا مشتق او جامد ومع ذلك هل يشترط في الاول

بقاء المبدا او وجوده او لا وعلى اي حال هو اما من الموضوعات اللغوية او العرفية العامة او الخاصة شرعية كانت
او غير شرعية استعمل في حقيقته او مجازه ومع جميع ذلك اما امر او نهي عام او خاص مطلق او مقيد ظاهر او
ماول مجمل او مبين ناسخ او منسوخ محكم او متشابه ورد في بيان حكم الامم السالفة او الحاضرة وقت الخطاب
او الاتية مع اختلاف عرفنا وعرف الحضور كثيرا قطعا او ظنا او شكا واختصاص الخطاب بالمشافهين وحجيته
في غير القطع وما ينتهي اليه وهو ليس الا فيما يحصل بالاجتهاد والامر اما حقيقة في الوجوب او في الندب
او مشترك بينهما لفظا او معنى واما حقيقة في الفور او التراخي او مشترك بينهما لفظا او معنى وكذا في الوحدة و
التكرار والامر بالشيء هل نهي عن ضده العام او الخاص او لا وهل يجب مقدمة الواجب او لا وكذا هل يندب
مقدمة المندوب او لا وهل يجوز الامر بالشيء مع انتفاء شرطه او لا وكثير منها كمقابل بعضها ياتي في النهي وهل
يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد ام لا وهل العمل بالعام المخصص مشروط باستقصاء البحث عن المخصص
او لا وهل العام حجة في الباقي او لا والمخصص المتعقب للجمل المتعاطفة هل يرجع الى الجملة الاخيرة او الى الجميع
والدلالة اما بالمنطوق او بالمفهوم او بغيرهما كتنقيح المناط وطريق الاولوية وغيرهما وهل الاجماع ممكن ووقوعه
وواقع وحجة وهل الكتاب حجة وكذا خبر الواحد والاستصحاب وقياس منصوص العلة ومفهوم الاولوية و
الاستقراء وقول الصحابي الى غير ذلك ولا جاد من قال الكلام في اصول الفقه يدور على الخطاب وبالجملة يتوقف
على كل واحد مما مر من العنوانات اثباتا ونفيا ويتوقف احكام بالضرورة فلا يحتاج الى بيان فرعها والنزاع
متحصر فيه كثيرا او غالبا ولا يكون شيء منها بديهيا بل ظنيا غالبا مع ان في الظن بل الاحتمال ولو مع تصريح
بعضهم بالعدم كفاية وكيف مع تصريح الفحول بالحاجة بل تسلمه الا من المكابر المعاند او الفاقد لادراك المطالب
العلمية من العوام كالانعام هذا وتعارض الادلة غالبا مما لا يخفى ويتوقف علاجه على فهم النسبة بين المتعارضين
من العموم والخصوص المطلق ومن وجه والتباين والمتساوي كل بما يقتضيه الدليل ومع المتساوي في الاخريين
ينظر الى ما يقتضيه الدليل ومع الاختلاف ينظر الى ما يعتبر من الترجيح ويقتضيه النظر الصحيح ومع جميع ذلك
تحصيل هذه المراتب لا يمكن الا من الاوحدي فيحتاج البراءة من التكاليف الى معرفتها ان المدعى عليها حاصل له
او لا فان الحاجة لنا اليه في استنباط الاحكام ضرورة وان لم يكن بعضها حاجة للمشافهين كما بان ان في نقصانه
خراب الدين بل موته فكيف بفقدانه فلا يحتاج الى دفع ما اورد من الشكوك الواهية في عدم الحاجة اليه التي لا
يتامل في فسادها عاقل فضلا عن فاضل ويعد مكابرة بل في معرضه تضييع العمر والمدار يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم
ويابى الله الا ان يتم نوره ومنها معرفة علم الكلام والاحتياج اليه من ان الظن بالاحكام او العلم به يتوقف على
ان الله سبحانه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان ولا يؤخر البيان عن وقت الحاجة
ولا يكلف بما لا يطاق والكل موقوف على حكمته سبحانه وعدم ارتكابه القبيح وعلى صدق الرسول واوصيائه
والا لم يحصل الظن بالحكم والجميع من المطالب الكلامية فاما قيل الحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد لا للاحكام
بخصوصها يرد عليه ان الاشتراط للاحكام لا يقتضي الخصوصية بل يصح وان احتيج اليه بشيء اخر كتصحيح الاعتقاد مع ان
بين الحصر واعتبار الخصوصية تنافيا وعلى اي حال يرد بما مر بل هو مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف

فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع ولو اجمالا بالدليل لان بدونه يمتنع استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بحكم الشارع
فان تحصيل حكم الشارع فرع الاذعان بوجوده والا لم يمكن تحصيل حكمه لعدم وجود موضوعه وما قيل والتحقيق ان العلم
بالمعارف الحقة واليقين بها لا دخل له فى حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا
عالما استفرغ وسعه فى الادلة على ما هى عليه واستقر رايه على شئ على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب
قطع بانه لم يقصر فى استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه
فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على المبانى وفيه نظر فان ذلك لو تم لتم فى غيره مما سلم توقفه عليه
كاللغة والنحو والصرف فانه لو اجتهد بفرض كون الصعيد وجه الارض وهكذا او اجتهد ثم حصل ما كان مقدرا و
يكون كما فرض كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على المبانى مع ان ذلك لا يرفع التوقف كما مر اليه ثم لا يلزم
التزام التوقف بالعموم كما لا يضرنا المناقشة فى الخصوص ومثله ما ناقشهم فى ذلك بعض بان هذا من لوازم الاجتهاد
وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه واستحسنه اخر قائلا مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو من شرط الايمان وبما
مر بان ما فى كلام المبسوط والذكرى من عدم التعرض لهذا الشرط وكيف كان لا ريب فى عدم اشتراط استقصا
مسائله والتبحر فيه ولا خلاف فيه ومنها معرفة علم المنطق لان الاحكام نظرية غالبا ولا يكفى التقليد فى الاستنباط
والادلة فيحتاج الى شرائط البرهان وكيفية تركيب البراهين وترتيبها لا سيما فى الفروع الغريبة واللوازم الخفية
ولا يشترط استقصاء مسائله لعدم الحاجة بل عد تضييع العمر ولم يتعرض لهذا الشرط جماعة ولعله لغرض الاصوليين
قدر المحتاج اليه منه غالبا او كون الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائى بديهيا او بحصول النتائج
من المقدمات غريزيا طبيعيا وشئ من ذلك لا يستلزم كما يظهر بالتدبر وما يقال المنطق لو كان عاصما من الخطا
لما اخطا المنطقى فى الاستدلال ظاهر الدفع ولا فرق فى ذلك بين ما كان مقدمات الادلة عقلية او نقلية او
الملفقة منهما ولا بين الكتاب والسنة وغيرهما ومنها معرفة الايات المتعلقة بالاحكام وتفسيرها ومواقعها بحيث
يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة وانما يتم بمعرفة الناسخ منها من المنسوخ ولو بالرجوع الى اصل يشتمل عليه ولا
يجب حفظها عن ظهر القلب للاصول والاحتياج اليها لتوقف الاحكام المستنبطة منها عليها بل اكثر الاحكام مأخوذة
من الكتاب العزيز كما قيل وفيه نظر وافردها بالشرح والبيان ثلة كالراوندى وابن المتوج والسيورى والاردبيلى
والاسترابادى وحدها اكثرهم بخمسمائة اية حتى عد مشهورا وعن بعضهم انها اقل وعن اخر اكثر وفى ظاهر الاخبار
اختلاف ومع ذلك لا يوافق الاولين بل لا يمكن ابقاؤها على ظاهرها واما عددها فيختلف باختلاف الافهام فى
وجوه الدلالات ولا يجب معرفة غيرها مما يتعلق بالقصص واحوال القرون الماضية والبعث والنشور وامثال و
نحوها للاصول المؤيدة بالعمل فخلافه لو ثبت مدفوع بها وما مر بان وجه الحاجة الى العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام
بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل منها بحيث يتمكن من الرجوع اليها وهو فى غاية الظهور
ويتوقف عليه العلم بالاحكام بالضرورة كاستنباطها ومنها العلم باحوال رجال الاحاديث المتعلقة بالاحكام جرحا و
تعديلا وما ينزل منزلته فان العمدة فى الادلة وما يتكفل جل الاحكام اخبار الاحاد حتى تقدم على عمومات الكتاب عندنا
وعند المعروف وحجيتها اما من حيث الجبر او التثبت او نحوه وعلى اى حال لا مفر فى ذلك من معرفة عدالتهم وحسنهم و

الاعتماد

والاعتماد عليهم من وجوه يمكن حتى باعتبار الاعتماد على كتبهم وان لم يكونوا معتمدين واختلاف درجاتهم فى
الرواية كثرة وقلة والورع والتقوى والمدح والضبط والفضيلة وغيرها مما ينفع فى التراجيح واختلاف مراتبهم
فى الزمان حتى يعرف بذلك الاسقاط كما هو كثير وعدمه الى غير ذلك مما لا يحيطه نطاق البيان وكفانا ان الاجتهاد بدون
التمسك بالاخبار غير متصور وليس كل خبر مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا فى حقهم انهم من الكذابين المشهورين
فلا شك فى وجود رواية الكذاب بل رواياته ولا يمكن التمييز فى الاكثر الا بالاطلاع على احوال رواتها وبالجملة
الحاجة اليه ضرورية فلا يصغى الى التشكيك الواهية التى فيها خراب الدين والعناد واللجاج او الجهل بعلوم شريعة
سيد المرسلين مع ان فى تعرضها ليس الا تضييع المداد والعمر والاعانة على بقاء المفاسد مدى الدهر ولا يجب
حفظها عن ظهر القلب للاصول بل يكفى الرجوع الى ما يتكفل بمعرفة الاحكام وفى الكافى ومن لا يحضره الفقيه
والتهذيب بلاغ واف وبيان شاف ولا يجب معرفة ازيد من ذلك للاصول ومنها علم الفقه ومعرفة مسائله
من المهمات ومما يتوقف عليه الاجتهاد فان من اعظم الادلة الاجماع ولا يمكن الاطلاع على قسميه من محصله
ومنقوله غالبا ولو نوعا ولا التحرز من مخالفته غالبا الا بالاستقراء فى فتاوى الطائفة وهو لا يحصل الا بالفقه فيحتاج
الى ممارسة كتبه من متونه ومطولاته حتى يبتصر بمواقع الاجماع ولا يخالفه فى فتواه ولا يلزم عليه حفظ مواقع
الاجماع للاصول بل يكفيه ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع بل يظن بل يشك فى حصوله وفى الزبدة يتوقف
الاجتهاد على ظن عدم الاجماع وفيه خفاء خلافا للجماعة فنفوا الاشتراط بما لا يعتد به ومنه ما لا يعتد به ومنه ما
فى كاشف الحال من ان الاطلاع على الفروع التى فرعها المجتهدون ليس شرطا اجماعا نعم عد من المكملات الاطلاع
على الاصول المحفوظة والمسائل الاصلية التى وقعت فى مباحث المجتهدين وخاضوا فى الاستدلال عليها اما
مع اجماعهم على حكمها او مع اختلافهم فيه ليعرف المستدل كيفية سلوكهم وتصرفهم فى الحوادث ويطلع بذلك
على معرفة ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه وهو كما ترى فعد من المعدات والمكملات من صاحب المعالم فى هذا
الزمان ليس بالوجه نعم يتم عدم الاشتراط لو قلنا بعدم امكان وقوع الاجماع وعدم كون الشهرة من المرجحات
ولا من الادلة والثالث وان كان حقا كما تقدم فى محله لكن بطلان الاولين غنى عن البيان مع انه قد سبق منا
فى محله ما فيه الكفاية ومنها ان يكون له ملكة قوية يتمكن بها من اقتناص الفروع من الاصول واستخراجها
منها ورد الجزئيات الى قواعدها الكلية فان بالعلوم السابقة لا يحصل ذلك بالوجدان الصحيح وهى المعبر عنها
بالقوة القدسية والعمدة فى هذا الباب وانما هو موهبة الهية فطرية يؤتيه من يشاء من عباده ولا يحصل
بالكسب اصلها نعم يزيد به ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم فيها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وان الله لمع المحسنين ومن غرائب عصرنا ان كثيرا ممن ينتحل العلوم مع قصورهم عن تعرف القوانين و
الاصول وعدم اشتغالهم بالتحصيل الا سويعات من غير شرائطه سلوكهم يسير على غير الطريق يفتون وهم ضالون
ظالمون ويرافعون وهم غاصبون ويردون على اساطين الدين وهم الى حواشى الكفر مائلون ثم من الاحكام ما يستنبط
من صراح النصوص وظواهرها او من الاجماعات المنقولة كذلك او من امثالها مع العلم بعدم معارض لها مثلا
وهى لا يفتقر الى تلك الملكة مثلا يستنبط شرطية الطهارة للصلوة من قول الباقر عليه السلام فى الصحيح اذا كان

الماء قد ذكر لم يحبسه شئ وانما يفتقر اليها ما يستنبط من الاصول والقواعد الكلية مما يخفى اندراجه فيها
ودفع التعارض فيما خفى دفعه لكثرة اسباب الترجيح فى الطرفين وقوتها واحتمال تكافؤها كاحكام الخنثى
والممسوح والمبعض بالحرية والرقية فيما يتعدد حكمها مع تعارضه وعدمه وامكان الاجماع وعدمه او يتحد
مع اختصاصه باحدهما وبتبعض اولى وكذا المشترك فجزء من النذرين اذا كانا على نحو واحد مثلا كما اتفق
فى زمان امير المؤمنين سواء تنبه احدهما بانقاظ الاخر اولا فى العبادات والعقود والايقاعات والاحكام
فان غالب فهمه يستخرج من القواعد وانفصال الملفق من النجسين او من نجس وطاهر اذا صار كرا بالمزج يطهر
والقادر على دفع العدو بالمال مستطيع والاغتسال تحت السماء بالمطر اغتسال مرتب او غير مرتب والغسل
بما يقرب من الدهن غسل والمسح بالكف مسح مع جريان الماء منها مسح ومن كان عنده من الماء ما لا يكفيه
فى الوضوء الا بمزجه بالمضاف اذا لم يسلبه الاطلاق متمكن من الوضوء ولا يحرم الصلوة ولا يبطل فى اول
الوقت اذا كان عليه دين مضيق وازالة النجاسة عن المسجد او يحرم ولا يبطل او يحرم ويبطل وابتلاع
النخامة والحصاة اكل والعقد الفضولى عقد والمعاطاة من افراد العقود وشغل اليوم بالذهاب والاياب
مسافة والخارج من بيته للسفر قبل حد الترخص داخل فى الحاضر فيتم الصلوة ولا يقصر والمجرى فيه وهل
فى الجرح والقرح المستولى جبيرة وهل يحرم المراة على زوجها اذا كان عالما حال العقد ووطء اخيه قبله
ولم يكن عنده من المحرمات ونتبع بعدم ومنها ان يكون له طبيعة مستقيمة وهو امر غريزى لا مدخلية للكسب
فى اصله وان اختلف بالزيادة والنقصان بل الانعدام بالعوارض والحاجة اليه ظاهر فانه لولاه لا يمكن الاعتماد
على استنباطه لا لغيره ولا لنفسه لو عرف الاعوجاج من نفسه وان قل الا بالرجوع الى الغير كما لا يحصل له ولا
لغيره الظن بالواقع من استنباطه ومع ذلك لا يعرف اطلاقات الادلة الى محله وطريق معرفة الرجوع الى الغالب فان
الغالب هو الصحة كما هو ظاهر ولا يستلزم الاستقامة الاصابة والا لزم الوفاق فى الغالب او عدم الاستقامة
فى الاكثر للاختلاف بين المعظم كثيرا فى رد الفروع الى الاصول ثم ربما يحصل ذلك لخفاء ما ظهر لغيره او لظهور
ما خفى عليه فيتفاوت انظارهم بالعوارض وليس هذا من الاعوجاج بعدم الاستقامة وهو امر يتبين حال البلادة
والجربزة ومحبة الاغراض والبحث كثيرا والشوق اليه وكونه لجوجا او عنودا او مستبدا برايه ولو بعد الكمال اذ الغفلة
والنسيان طبيعة ثانية للانسان فيمنع ذلك عن الوصول الى الحق او متوغلا فى التوجيه والاحتمال بحيث يرفع الظواهر
عن يده او مفرطا فى الاحتياط او جريا فى الفتوى فى الغاية او صار فاهما فيما بنا فى انظار الفقهاء كمن فهمه فى غير
الفقه كالكلام او الرياضى او الطبيعى او الالهى او الطب والنحو او الصرف او العلوم العربية مما طريقته ينافى طريقة
الفقهاء وظهور منافاة الجميع ولو بوجه كالاخير وعدم اجتماعه مع الفقاهة يغنى عن الاطناب والمنازع فى شئ منها
لا يستحق الاعتناء لكونه لجوجا او عنودا او معوج القريحة او بليدا او نحو ذلك مع كثرة التكاليف والمبانى والحاجة
الى النظر فى مدة متمادية طويلة بها عادة بقى الكلام فيما لا يكون شرطا او لا كتحقق علم قطعا او ظاهرا فمنها علم المعانى والبيان
والبديع وظاهر السيد اشتراطها كما ان صريح ابن جمهور اعتبار اولها وحكاه ايضا عن الشهاب الدين البحرانى ويمكن
ان يوجه الاول بان من الادلة ما يكون فى الفصاحة بحيث يورث العلم بكونه من المعصوم والظن التام للعلم كالصحيفة

السجادية

السجادية والعلوية ونهج البلاغة وفهم تلك الفصاحة لا يتيسر عادة فى امثال هذا الزمان الا بها وذلك
يقتضى حجيته فان فحوى ما دل على كفاية الظن بالصدور وعمومه يدل على حجية مثله لكن يتوقف حكم عليه
غير واقع وان سلم اشتهار انتساب الكتب المذكورة الى المنسوب اليه جدا يرفع الحاجة اليه فلا ينافى استنباط
بعض الاحكام منه وكذا لو جعلنا مطلق الافصحية والابلغية من المرجحات فان التوقف بينهما الا ان الحق
كما سبق خلافه بل ربما قيل ان مدخلية علم المعانى فى فهم دقايق الخطابات ومفاهيمها واتحادها لانها اشد
من علم النحو مع ان شدة الاحتياج فى ابواب القصر والانشاء ورجوع النفى الى القيد ودلالة الفعل المضارع
على الاستمرار فى بعض المقامات بين لا ستره فيه وكذا علم البيان لاشتماله على بيان انحاء المجازات والكنايات
والتمثيلات والتعريضات والتلويحات الا ان الاحتياج اليه لا يبلغ مبالغ علم المعانى ولهذا جعل بعضهم
الاولين من الشرائط الا ان فى الكل نظر التام ولان ما يتكفل عليه العلمان مما يحتاج اليه الاجتهاد يغنى عنه
علم الاصول فلا يتوقف عليهما وما اجيب بان فهم العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان فى هذه يبحث
عن الزائد على اصل المراد وفيه نظر فانه ان اراد باصل المراد الاسناد فالزائد داخل فى المراد من الكلام
قطعا فان الكلام اذا اشتمل على حصر او تقييد او تاكيد او غير ذلك فانه مقصود ومراد بلا مرية وان اراد
باصل المراد ما يقصد من الكلام ظاهر عدم خروج امثال ما ذكرنا منه ومنها بعض مسائل الحساب مثل الجبر و
المقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج منها المجهولات فان وظيفة المجتهد ان يفتى او يقضى
بان ميراث الزوج والزوجة والاب والام مثلا كذا ويحكم بعدم انفعاله بملاقاة النجاسة واما مساحة الحباض
باصنافها فليس وظيفته وكذا لو اقر بان لزيد عشرة الا جذر ما لعمرو ولعمرو خمسة الا جذر ما لزيد فان
شانه بيان الحكم لا الاستخراج وفيه يبين عدم شرطية بعض مسائل الهندسة كما لو باع بشكل العروس
او نذر او عهد او حلف ان يتصدق بر فان عليه بيان الفتوى او الحكم والقضاء لا تعيين امثال ذلك وكذا
بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة المرض ونحوه والمرض المبيح للفطر بل بعض مسائل الهيئة كما يتعلق
بكروية الارض للعلم بتفاوت مطالع بعض البلاد مع بعض وتباعدهما وكذا لبعض مسائل الصوم كتجويز
كون شهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص وان نفى بعض الاواخر البعد عن كون ذلك من
الشرائط فانما على الفقيه ان يحكم بان البينة فى بلد لا ينفع بالنسبة الى البلاد المتباعدة عنه واما بالنسبة
الى البلاد المتقاربة فيكفى لهم وكذا الرؤية ومنهم من عد جميع ما مر من المكملات وفيه نظر الا ان يراد منها
ما يعد فى العرف كمالا والا فليس شئ منها كمالا فى الاستنباط بل بما له التوجه الى امثالها لو بنى على كثرة
الممارسة فيها ثم منها ما نبه عليه المحقق فى وصاياه النافعة بقوله واكثر التطلع فى الاقوال لتظفر بمزايا الاحتمال
واستقص البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تختره وعليك بالحفظ فانه اربط للعلم واضبط للفهم
ودوام البحث يعطك استعداد التلقى المسائل النظرية بالفعل المطلب الثالث فى التقليد مقدمة التقليد
لغة تعليق القلادة وعد منه الجوهرى التقليد فى الدين وتقليد الولاة الاعمال واصطلاحا على ما قاله فخر الاسلام
قبول قول الغير فى الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصيته واحترز بالاخير عن الحجة المطردة المقلد منها ويقرب

منه ما عرضه به فى الذكرى وجامع المقاصد فى بحث القبلة من انه قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وما
قاله الاحسائى من انه اخذ حكم الحادثة عن قول المفتى والرجوع فيها اليه وفى كل شئ اما فى الاول فلصدق التقليد
فى قبول قول الغير ولو فى حكم واحد فاعتبار قبوله فى كل الاحكام يمنع الانعكاس كما ان قيد الاخير مستدرك فان
الدليل على خصوصية القبول فى قول لا يمنع عن صدق التقليد واما فى الثانى فلان فى تخصيص القول بكونه
مستندا الى الاجتهاد نظر فان التقليد يتحقق فيما كان الحكم معلوما للمجتهد بالنظر كما فى الحكم المستند الى الاجماع
المتحصل له بالنظر واما فى الثالث فلان مطلق اخذ حكم الحادثة والرجوع فيها الى المفتى ليس تقليدا بل يتوقف
صدقه على ان يكون الاخذ للعمل كقبوله منه وقال بعض الاواخر معناه اللغوى قال علماء الاصول كالعضدى
وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وحكى عن العضدى انه قال وعلى هذا
فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامى الى المفتى وكذا رجوع القاضى
الى العدول فى شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر فى صحته وقول الشاهد
والمفتى بالاجماع ولو سمى ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة فى التسمية والاصطلاح واورد عليهم بانه
يشكل ح قولهم بجواز التقليد فى الفروع وعدمه فى الاصول نظرا الى ان احدهما عليه دليل على الجواز والاخر ليس كذلك
بل دليل على عدمه فكيف يصح اطلاقه بمعنى واحد فى المقامين ثم جعل المناص ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير
مع قطع النظر عن القيدين وانت خبير بان كلام العضدى صريح فى ان ما ذكره ليس معنى اصطلاحيا كيف ولو كان
معنى اصطلاحيا لزم ان لا يجوز التقليد بالمعنى الاصطلاحى فى الفروع من غير خلاف كما هو لازم كلامهم وهل يصح
صدور ذلك عن عاقل فضلا عن فاضل فلا اشكال مع ان فى نسبة ذلك الى علماء الاصول بعد ما عرفت ما ترى
ثم اشكل عليهم امور الا محصل له ولا ينبغى من امثاله وكيف كان ذلك بالنظر الى اصل الاستعمال وان كان له
نوع منافرة بالنسبة الى كلام كثير منهم حيث لم يذكروا ولم يشيروا الى معناه الاصطلاحى مع انه المقصود فى مثله
وبذلك جزم فى المعالم فقال والاماديب فى تسمية اخذ العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف قال وهو ظاهر لمن عرف
لا فرق كما مر بين ان يكون الحكم مستندا الى الاجتهاد او العلم اذا لم يقيد المقلد عليه ومنهم من خصه بالاول كما عرفت
ولا وجه له ويلزم من ذلك لمن خرج العلميات من الفقه ايضا وقد مر الكلام فيه **اشارة** اختلف علماء الاسلام
فى جواز التقليد فى الاحكام الفرعية لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد وعدمه والحق نعم فلا يجب الاجتهاد عينا بل كفاية
اجماعا تحصيلا ونقلا قبيا وفى لامة شايعا كما دل يكون متواترا من اساطين المذهبين بل منا ايضا كالشيخ
والفاضلين وفخر الاسلام والشهيد وجماعة ممن عاصرهم والامدى والفخرى والعضدى وغيرهم بل السيرة
القاطعة بل الاستقراء فى احوال السلف والخلف فى جميع الاعصار بحيث كاد يكون ضرورية بل قال بعض فضلاء
الاواخر من اوجب الاخذ بالادلة ومنع التقليد وجعل العلماء واثار بروون الادلة للعوام ويبينون لهم كيفية
الاستدلال ومقدمات الادلة فقد انكر ضرورة الدين فضلا عن المذهب وادعى خلاف البديهة مع ان تكليف
الخلق جميعا بالاجتهاد تكليف بما لا يطاق بلا مرية مع انه فى كونه منوطا وسعهم كفاية بل فى العسر والحرج الشديد
والضرر فى امر المعاش المضطر اليه كذلك كيف ولولاه لبطل النظام ومعيشة الانام واسرع اليهم الهلاك فى اقل

الايام

الايام وهلك الخلق جميعا اما العوام فظاهر واما العلماء فللاغراء الناس بالجهل وتركهم فى الضلالة والغواية
واضمحلال الدين راسا مع انه لو وجب لوجب قبل وقوع الحادثة او بعدها والاول باطل بالاجماع تحصيلا
ونقلا واما الثانى فمتعذر عقلا وعادة وصوف نهاية الظهور فكان الاول باطلا ثم ان الله ما علم من حكم لو ثبت
الانبياء بذلك فضلا عما دل على جواز التقليد صريحا كما رواه فى تفسير الامام والاحتجاج عن الصادق
فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك
لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم الحديث والاخبار الدالة على ان من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ
من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وعلى النهى عن ان يفتى الناس بما لا يعلم او اللعن عليه وهى كثيرة
ودلالتها ظاهرة وما دل على جواز الاخذ من العلماء وهى ايضا كثيرة واستدل بوجوه **منها** قوله سبحانه
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة
ان ظاهره كفاية النفر والبقاء لتحصيل الاحكام وانذار القوم وهو انما يتيسر بالاجتهاد دون الرواية كما هو ظاهر
ولقائل ان يقول يحتمل وروده فى بيان تعليم الخروج الى الجهاد فانكر الله عليهم ما فعلوه فقال فلولا نفر
انه لا يمكن تحصيل الاجتهاد بخروج العسكر ورجوعه فالمقصود ان بعضكم يخرجوا الى الجهاد وبعضكم يبقوا لتحصيل
الاحكام بل هو الظاهر من السوق ولا اقل من التساوى فلا دلالة فيه اصلا **ومنها** قوله سبحانه ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون بناء
على ان حرمة الكتمان يستلزم قبول السامع ولو عرفا ويرد عليه منع الملازمة لاحتمال التعبد مع ان عدم الاخفاء
لا يستلزم الاظهار سلمنا يحتمل ان يكون فى عدم الاخفاء والاظهار ومنه الدين سلمنا ان يكون لاجل تنبه
السامعين ولو بسبب وقوعهم فى الشك فيلزم عليهم عقلا دفع الخوف الحاصل بسبب الشك سلمنا يمكن ان
يكون حجة اذا حصل منه العلم الى غير ذلك **ومنها** عموم قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالتعليل فلا يرد
انه مختص بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية والملائم بهم ما لو حصل منه العلم او لا ولا ينافيه التعبير
بالاهل لان الجمع مقابل للجمع ولو معنى فيصدق عرفا على ما اذا سال بعضهم بعضا مع انه لا يبعد صدق القضية
عرفا اذا سال الجميع واحدا فلا يلزم الاتيان بالمفرد وفيه تامل كما ان عمومه لاصول الدين غير مناف لان العام
المخصص حجة فى الباقى وكذا عدم استلزام وجوب السؤال الى جواز التقليد عقلا ونقلا لكفاية استلزامه لذلك
عرفا وهو حاصل قطعا كما فى اية النفر ولو قيل مورد الاية الاصول ولا يكفى فيه التقليد ولا يصح التخصيص
بغير المورد سواء كان العبرة بخصوص السبب وبعموم اللفظ قلنا لا نسلم انه يجب ان يعلم المكلف ان النبى اصله من البشر او الملك
ولو سلم لامكن ان يقال العلم ايضا كان حاصلا فانه لا يمكن ان يشك احد فى ان انبياء السلف رجال ولم يشك فيه
احد الا انه ورد توبيخا لهم عليه نظرا الى صدوره ما يناقضه منهم بانه لو كان شئ مشكوكا وجب السؤال منه عن اهل الذكر
فالمورد ليس هذا لحصول العلم فيه فرضا فالمقصود ان كل مورد يشك فيه من احكام الدين وجب السؤال منه
على انه يمكن ان يقال ان عموم العلة مقتضى السؤال فى كل ما لا يعلمون اما لزوم تحصيل العلم فهو امر يثبت من الخارج ومنافى
للزوم السؤال مع الجهل مع ان تخصيص الاية بغير المورد لا يكون ممتنعا بل بعيدا غايته عدم الجواب عن السؤال والعدول

منه الى ما هو انفع واصلح له وهو واقع ولكن اذا ثبت صح ووجب اتباعه ولقائل ان يقول تردد الامر بين احد شيئين تخصيص الجواب بغير المورد وبقاء عموم التعليل وتخصيص عموم التعليل بالمورد وهما سيان والثاني ارجح فلا يتم هذا وقد ورد في الاخبار المستفيضة ومنها الصحيح ان الذكر رسول الله ص واهله الائمة ع هم يعنون في الكافي له بابا وفي بعضها ان الذكر القران واهله الائمة فيخرج الاية على التقديرين عن محل النزاع وهو ظاهر وان كان الاخبار الاولة ارجح للكثرة حتى انه لو لم يكن منها الصحيح (بالسند الراجح) لكفى في حجيتها الاستفاضة فانها نوع تثبت لكن الاشكال في صحة ان يامر الله سبحانه حاضري عصر النبي ص ممن لم يكن موجودا وهم الائمة ع وقبحه غير خفي على عاقل فضلا عن فاضل ولا يكفي وجود علي ع في ذلك العصر لصدق الاطلاق كما هو ظاهر ولا اقل من الشك في الصدق عرفا فهذا يعين كونه من البطون كما استظهره بعضهم ومع جميع ذلك قد سبق منا ما ينفعك ومنها انه لا يجوز تقليد الفاسق وغير العالم اتفاقا ولو لم يجز تقليد العالم العادل لزم تساويهم وهو باطل لقوله سبحانه هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وجوابه على تقدير عدم افادة الاستواء العموم ظاهر وعلى التقدير الاخر نقول عمومه عرفي لا لغوي في الامور الشايعة لا النادرة وذلك منها ومنها عموم مفهوم اية النبا فان الخبر يعم لغة ما يكون مظنونا فيكون الفتوى خبرا فيجب قبوله وفيه ان الفتوى ليس خبرا ولو سلم كونه لا يتم (في الحجية) الاطلاق مثله ومنها خبرا ابي خديجة وعمر بن حنظلة وفيهما انهما وان كانا منجبرين بالعمل حتى عبر عن ثانيهما بالمقبولة ولم يقدح فيهما اعتبار العلم في الاصول لفساده الا ان في دلالتهما نظرا لانهما وردا في التنازع ولا كلام فيه فان التنازع لو وقع بين المجتهدين يتعين الرجوع الى ثالث بلا خلاف فالفرق ثابت فلا ينفعان في المدعى كما لا ينفع كون التنازع اعم من ان يكون باعتبار الاشتباه في الموضوع او الحكم لخروجه عن النزاع وللقول الاخر وجوه من العقل والنقل من الكتاب والسنة منها انه لو صح التقليد في الفروع صح في الاصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقتضي للجواز في الفروع انما هو تحصيل امارة يوجب الظن ووجوب العمل وهو حاصل في الاصول واما بطلان التالي فللزوم تحصيل العلم وفيه منع الملازمة فانها لا تتم الا بالقياس المنهي عنه وليس العمل به من مذهبنا ومع ذلك قياس مع الفارق من وجوه كالفرق بان المقصود في الفروع العمل و في الاصول الاعتقاد وفي الاول العلم غير ممكن غالبا ولو للمجتهد بل مداره على الظن غالبا وهو اما بالتقليد او الاجتهاد بخلاف الثاني وبسهولة الامر في الثاني دون الاول وقلة مسائل الثاني جدا وكثرة الاول كذا قيل مع ان في بعضها كفاية فالملازمة غير بينة ولو قلنا بالقياس واما بطلان التالي فقد جوز جماعة من الامامية فيه التقليد ومنهم الطوسيان وقد يأتي الكلام فيه مع انه يمكن قلب الدليل عليهم بانه لو جاز الاجتهاد في الفروع لجاز في الاصول والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة كالسابق والجواب مشترك على ان الكلام في الفروع ممنوع عنه بالاجماع تحصيلا ونقلا متواترا فان الخلاف منقطع قطعا بل مخالف للضرورة وبه يبين ما في غيره مما تمسك به كقبح التقليد واجماع الطائفة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وما يقال من ان جوازه يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز التقليد من يمنع منه والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وما دل على ذم التقليد والنبوي طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة والامر اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وغيرها لان على وجوب النظر مع انه يرد على

للاول

الاول منع الكم (القبح) كيف وبناء الشريعة على اعتبار الظن في مراحل مع انه معارض بالاجتهاد فانه ظن ايضا ولا اولوية على انك قد عرفت ان القاطع قد قام على الاكتفاء بالتقليد فيلزم عدم قبحه ولو بالاضطرار وان كان فيه نظر وعلى الثاني انه لو اراد الاجماع على العمل بما علم مط ولو بحجيته فحق وما نحن بصدده منه وان اراد حصر الطريق بما يكون مفاده العلم فمخالف للضرورة ومردود بل معارض بالاجتهاد ولو غالبا على ان امكان حصول الاجماع في مثله ظاهر البطلان لكون خلافه ضروريا ولا اقل من ان العلم وعلى الثالث منع جواز تقليد من يمنع جوازه في عدم جوازه فانه مخالف للضرورة واما في غيره فلا باس مع ان هنا كلاما في ان التقليد في مثله يستلزم الدور فيتعين الاجتهاد في اصل التقليد فهنا حكمان احدهما اجتهادي والاخر تقليدي وعلى الرابع ظهورها في الاصول ولو سلم فمخصص بما مر وعلى الخامس منع العموم حتى يشمل الفروع ولو سلم لم يعم ما كان فيه وهو الاخذ من العلماء ولو سلم فجواز هذا التقليد ثبت بالعلم وعلى السادس منع عموم المتعلق لاحتمال الاختصاص بالاصول بل هو المفهوم من مثله على ان المخصص موجود ولو فرضناه عاما مع ان عمومه للنساء يستلزم وجوبه عليهن وهو كما ترى وعلى السابع انه من حكايات الاحوال فان المخاطب ليس عاما فيكون مخصوصا بالبعض و لعلهم من كان قادرا على الاجتهاد ويتعين عليهم بالعارض على انه ضعيف سندا مع انه لو كان صحيحا لزم عند الكل قبوله في مثله تنبيهات الاول هل يجوز التقليد في المسائل العلمية لا اعلم خلافا عند نافي الجواز نعم ابو علي الجبائي نفاه والحق الاول لنا العسر والحرج الشديد بل لزوم ما يلزم في نفسه مطلقا فان الفرق بين الامرين والامتياز بينهما يتوقف على ما يمنع من ضرورة المعاش ويبطل الشرايع (النظام) ضرورة فضلا عن شمول اطلاقات الاجماعات المنقولة له ثم هل يجوز لو علم انه لو رجع افضى الى العلم الظاهر نعم لعدم القائل بالفصل فضلا (عن بعض) ما مر ولكن الاحتياط حسن هذا كله في غير الضروريات واما فيها فلا يجوز الا لمن كان حديث العهد بالاسلام ولم يقدر على الاطلاع عليها فيجوز لما مر مع ضرورة بقاء التكليف عليه واستصحاب الحالة السابقة خرج ما خرج وبقي الباقي الثاني هل يختص جواز التقليد بالاحكام الخمسة او بها وبوضعياتها على القول بثبوتها او يعم الموضوعات المخترعة ايضا كالصلوة والصوم والحج ونحوها او يعم الموضوعات اللغوية ايضا لا ريب في عموم الحكم للاولين لكونهما احكاما شرعية فرضا فيعم الحكم لهما واما الثالث فيمكن ادراجه فيهما اذ الموضوع مما اخذ من الشارع وبيانه من وظائفه ومما يتعلق به الامر فانه عبادة فرضا فيتوقف الامتثال به على معرفته فلا طريق له سوى الشرع والمفروض كونه نظريا فلا مفر من التقليد بخلاف الرابع فانه غير ماخوذ من الشارع بل امر لغوي او عرفي غايته الامر حكمه ماخوذ من الشارع فلا يتوقف اخذه منه بل من اي وجه اتفق ثم هل يجوز التقليد في تحصيل الموضوعات ظاهر عدمه ان كان المتعلق نفس التحصيل فانه امر عقلي صرف ليس من وظيفة الشارع ولا اوصيائه ع ولا نوابهم وان كان في حكمه فان الظن يكفي فيه اولا والشك بعد العمل يؤثر اولا فانهما احكام شرعية فرعية ومن وظائف الشارع فيجري فيهما ما يجري في غيرها الثالث اذا جزم المقلد بخطا المجتهد لا يجوز تقليده وان كان عاما صار فانه حكم غير صادر من الشارع وباطل فلا يعم الادلة واما اذا شك في كونه مطابقا للواقع او ظن بعدمه فهل يجوز مبني على ان التقليد هل من باب الاسباب او من باب

الاسباب او من باب الظن الظاهر بها من الادلة المسوغة له فضلا عما ابق على تحصول الظن غالبا غير ممكن
او متعذر او متعسر فان جل مسائل الفقه خلافيات ولا يعلم المقلد ان ما فيه هل هو منها او من غيرها ومع ذلك
يحتمل احتمالا مساويا بان يكون فتوى الفقيه الذي قلده مخالفا للمشهور او لفتوى المحققين او لفتوى من لو علمه
المقلد لم يحصل له الظن بفتوى مجتهد لاعتقاده بافضليته فلا يحصل الظن غالبا والامر بلزوم تحصيله عسر وحرج
وتكليف بما لا يطاق فضلا عن كونه مخالفا للاجماع ومع جميع ذلك يمكن ان يقال اشتراطه مخالف للاجماع فانه
لو كان ثابتا للزم عليهم ذكره كسائر الشرائط فاسقاطه من كلام الكل ولو من العامة يفضي الى العلم بالعدم
وحصول الاجماع عليه وان وجد في كلام البعض ما يؤذن بالتنافي الرابع هل يجوز لغير العامي تقليد المجتهد
ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان بلغ من العلم ما بلغ او اجتهد او لم يجتهد لا اشكال في الاول بل ولا خلاف ظاهرا
في جواز تقليده نظرا الى عموم الادلة وشمولها له حرفا بحرف واما الثاني فلا يجوز للاجماعات المنقولة بالاستفاضة
فيها فضلا عن لزوم تحصيل البراءة عن التكليف المعلوم به في الواقع ولا يرتفع الا بالعمل بعلمه لكونه المتيقن وكون
الاخر مشكوكا لقوة الظن في الاول وضعفه في الثاني ولا يلزم منه ومن امثاله ان يكون المدار على اعتبار الظن
وقوته بل هو من باب احتمال المدخلية في البراءة ولما كان تحصيل البراءة اليقينية لازما وجب مراعاته
وعن العمومات المانعة عن التقليد والعمل بغير العلم ونفي التساوي بين العالم وغيره في الكتاب المستلزم للعدم
الى غير ذلك مما ياتي واما الثالث فلا يجوز له التقليد الا اذا تعذر عليه الاجتهاد او تعسر لضيق الوقت و
نحو على الاقوى اما الاول فلم نقف فيه على خلاف بيننا وله الاصل بمعنى النفي فان الامتثال وثبوت الحكم بالاكتفاء
بالتقليد منفي حتى يثبت وبمعنى الاستصحاب فان استصحاب الحالة السابقة بقاء الاشتغال وبقوته قوة الظن
في العمل باجتهاده دون ان يقلد غيره وبمعنى عدم الدليل فانه مما يعم به البلوى فلو جاز لبلغ الينا بالتواتر
ولا اقل من الاحاد ولم يبلغ مع عدم شمول ما دل على جواز التقليد له ولا اقل من الشك لكن هذا كله اذا
لم يلزم منه العسر والحرج والتكليف فوق الوسع او بما لا يطاق اذا اشتغل بالاجتهاد وترك التقليد والا
فلا يجب بل يجوز له التقليد واما الثاني فينفي بالعسر والحرج وبطلان التكليف بما لا يطاق ووجوب الاجتهاد
ولما لم يثبت التكليف قطعا واجماعا يجوز له التقليد لعموم ما دل على جوازه ووجوبه يقتضيه حرج ما حرج
وبقي الباقي وبه يبين ضعف ما يقال التقليد ليس طريقا شرعيا له وضيق الوقت لا يبيح سلوك ما ليس
بطريق شرعي بل حكمه حكم ما اذا لم يكن هناك مجتهد يرجع الى اقوال العلماء ويتحرى ويأخذ بما يغلب عليه
ظنه مع مراعاة الاحتياط ولا يكون ذلك تقليدا بل هو ضرب من الاجتهاد على ان تقليد مثله ليس سلوكا
عن الطريق الشرعي اما تقليدا او اجتهادا ولا ثالث كما هو ظاهر وسيظهر وهنا لما تعذر الثاني تعين الاول
مع عدم شمول ادلة ما تعذر او تعسر له وشمول ادلة الاخر له وجعل حكمه حكم ما اذا لم يكن هناك مجتهد قياسا
مع الفارق والاخذ والتحري بما يغلب على ظنه ربما لا يمكنه ومع ذلك لا دليل على حجية مطلق الظن
ولا كونه مقدما على التقليد نعم لو تمكن من الاحتياط بغير عسر وحرج يمكن ان يقال بوجوبه لاستصحاب الاشتغال
والشك في البراءة لكن لقائل ان يقول مثله ياتي في المقلد مع التمكن من الاحتياط وكذا في المجتهد مع عدم لزوم

فايرد

فايرد هناك يرد هنا لعدم القول بالفصل مع ان العموم حجة في المقامين فالمحصر في الطريقين وبطلان الا
حتياط مطلقا يفضي الى المدعى مع انه يمكن ان يفرض المسئلة فيما لا يقدر على الاحتياط فيتم فيه وفي غيره بعدم
القول بالفصل كما حكاه بعضهم بل لعله المحصل ولا يجوز له الافتاء بما قلد للعموم نعم صح له النقل عن صاحبه كغيره
للاصل والعمومات والعامة خلاف في المقامين فمنهم من وافقنا ومنهم من جوزه مطلقا ومنهم من نفاه كذلك ومنهم
من فرق بين الاعلم وغيره ومنهم من فرق بين الصحابي وغيره ومنهم من فرق بين ما يخصه وغيره الخامس لو
اجتهد المجتهد وحصل له التوقف في المسئلة هل يجوز له التقليد الظاهر نعم للعموم فانه مجتهد استفرغ وسعه وحصل
له التكافؤ بين الادلة وهو اجتهاد اذ هو في الحقيقة حكم بعدم وجود مرجح من الاصل وفي العمل ياتي بما يقتضيه
الادلة العملية السادس يجوز تقليد من لم يتبين له صحة اجتهاده للعموم بلا خلاف بيننا على انه لو لم يجز لزم
العسر والحرج وبطلان النظام وغيره مما دل على جواز التقليد السابع هل يجوز التقليد مطلقا مع القدرة على
الاحتياط الحق نعم بلا خلاف لعموم الادلة المؤيد بالعمل بل الاتفاق مع انه حجة اخرى وبها يصرف ما يدل على
الاحتياط على الاستحباب لو كان الثامن هل يجوز التبعيض في التقليد ممن يجوز تقليده قبل التقليد ام لا الاشهر
المنصور نعم واما تقليد من لا يجوز تقليده خلافا او وفاقا فليس داخلا هنا لنا الاصل فانه قبل تقليد البعض
كان مخيرا بين الاخذ من ايهما شاء فبعد ذلك الاصل بقاؤه ولا قائل بالفصل بينه وبين اختيار التجزي اولا
ولا يمكن العكس فضلا عن الاجماع كما هو ظاهر غير واحد واطلاق الاخبار المجوزة للرجوع الى العلماء وقوله
سبحانه فاسألوا اهل الذكر وايراد البنا ان قلنا به لانها على المدعى هذا كله لو لم يكن الحكم اجماعيا او لم يكن
الاقتصار مستلزما للعسر والحرج وفلا اشكال وكيف كان لا فرق بين الاختيار والاضطرار ولا بين القليل
والكثير ولا بين بعد العمل وقبله ولا بين قصد التسهيل وعدمه خلافا لبعض من عاصرناه كما عن بعض من سبق
بل عدم فيه اقوا لا اولي ليس لهم ما يعتد به مع احتمال ان يكون غير الاول من العامة نعم لو قلد مجتهدا في حكم بني فيه
على اصل لم يجز تقليد الاخر في اخر لو بني على خلافه كما لو قلد الاول في حرمة اداء الفريضة في اول الوقت اذا كان
عليه قضاء فريضة نظرا الى فوريته الامر بالقضاء وعدم الامر بالضد الخاص والنهي عنه وقلد الاخر في جلد
في الوضوء او واجب اخر ولكن هو فيما لو علم البناء ظاهر لتقليده في الحقيقة في هذا الاصل واما لو شك في ان
البناء فيه عليه او له دليل اخر بل لو ظن فلا للاصل فيجوز ومنه يبين الحكم فيما لو علم ان البناء ليس عليه بل على دليل
اخر ويجري ما مر بين عدم الجواز لو كان الحكمان في عبادة واحدة فاستلزم ذلك بطلانها عندهما جميعا لكن
ما ذكر فيهما انما يتم لو كان ذلك مما يتم يكون محل التقليد كما يكون الحكم مترتبا على اصل يكون مفاده حكما شرعيا
كما مر واما لو كان مترتبا على حكم لغوي مثل ان يبني الحكم في احدهما على عدم دلالة الامر في كلام الصادق على
الوجوب والاخر على خلافه وليس ذلك مما يثبت فيه جواز التقليد فيشكل الامر فيه الا ان يمنع شمول ادلة التقليد
للثاني منهما ولا اقل من الشك وفيه الغفلة مع لزوم تحصيل البراءة اليقينية في مثله على انه يمكن ان يقال صحة
التقليد فيهما يستلزم جواز التقليد في حكمين مع العلم ببطلان احدهما وهو مما لم يثبت لا من عقل ولا من نقل اذ ذلك
يستلزم الامتثال مع العلم بعدم كون الفعل مطابقا للواقع نعم يجوز التجزي مع عدم العلم بالخطأ واما مع الظن فهو

ليس من خصايص التجزي بل يعم مطلق التقليد فان جوزناه فيه جوزناه هنا والا فلا وكيف كان لا فرق بين الالتزام
على الاخذ من واحد وعدمه **التاسع** اذا قلد مجتهدا في حكم فهل يجوز الرجوع الى غيره فيه صور الاولى
ان يقلد مجتهدا في حكم حادثة وعمل بفتواه فيها فهل يجوز الرجوع في العمل الماضي كما اذا قلد مجتهدا في عدم نجاسة الماء
القليل بملاقاة النجاسة فتوضا منه وصلى ثم قلد من قال بنجاسته منفعلا ويقتضي الصلوة الحق لعدم انقطاع
الخطاب والتكليف فلا محل له حتى يرجع وان امكن الاحتياط وصولا بنا في التقليد الاول وبالجملة في التكليفات الماضية
لا محل للرجوع واما استحباب الاعادة او القضاء امر اخر فلا يعد رجوعا **الثانية** ان يرجع عما قلد قبل العمل الى غيره
ظاهر جماعة جوازه كالفاضلين في المعتبر ونهاية الاحكام والتذكرة وطها الاصل فانه كان مخيرا قبل التقليد
فالاصل بقاؤه وفيه نظر فان بالتزام الحكم صار ذلك حكما له وبه صار فقيها في ذلك الحكم والامتثال في التقية منه
والامتثال يقتضي الاجزاء ولا امر بعده فلا دليل على جوازه مع ما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة فاذن الظاهر العدم وفاقا للذكرى **الثالثة** ان يرجع عنه بعد العمل الى مساو للمجتهد الاول
فيما يستقبل في امثال تلك الحادثة وقد اختلفوا فيه فمنهم من حكم له بالجواز كالمحققين والشهيد الثاني بل
كل من جوزه في الصورة الثانية ولم استصحاب الحالة السابقة ايضا كما مر كالمجتهد اذا تعارض له الامارتان
وعمل باحديهما في واقعة فيعمل في واقعة اخرى بالاخرى على القول به هناك ويرده انا لا استصحاب انقطع برفع
الموضوع فان الحكم قد انقطع بحصول التفقه وغيره مما مر والثاني قياس ان قلنا به ثم ومنهم من منع عنه
كالعلامة في النهاية وتلميذه في المنية وحكيا عليه الاجماع والشهيد في الذكرى وفيه الحجة فضلا عن غيره للامر
والامتثال المقتضي للاجزاء **الرابعة** ان يرجع عنه الى غيره فيما ياتي وبه لا فيه نفسه ومجوزه في النهاية و
فصل اخر بانه ان يجد ظنه برجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك
الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد وظاهر الذكرى عدم الجواز وفي الاول
انه يلزم منه الجمع بين المتقابلين والحكم بصحة عملين في حال واحد مع العلم ببطلان احدهما وهو ينافي استصحاب
الاشتغال ولزوم تحصيل البراءة في مثله للشك في عموم الدليل لمثله ولا اقل منه والثاني خارج عن المتنازع
فيه فاذن الاظهر الثالث **العاشر** يجوز نقل فتوى المجتهد حيا كان او ميتا للمجتهد وغيره مطلقا ولو لم يقلده للاصل
والاجماع وعموم الاحسان والسيرة القاطعة وغيرها ثم هل يجوز افتاء غير المجتهد بفتوى المجتهد فيه صور فمنها
ما اذا قلد مجتهدا وافتى به بمعنى ان هذا الحكم حكم الله سبحانه في حقي من دون اضافته الى المجتهد ولا ارادة نقل
منه نظرا الى انه اخذ عنه للعمل صار حكم الله سبحانه في حقه كما يقوله المجتهد في ذلك بالنظر الى استنباطه
فيقول المقلد هذا يجوز وهذا لا يجوز ظاهر ان هذا ليس بحرام بنفسه فيجوز وفاقا لبعض مشايخنا للاصول
وعدم دليل على حرمته وعدم شمول شيء مما دل على حرمة الفتوى بغير علم او العمل بغير علم له الا اذا عرض له اضلال
وتدليس وكذب ودخول في الافتاء بغير علم وهو فيما لو علم السامع او السائل انه يفتي به عن قبل نفسه اجتهادا
وهو يعلم ذلك بخلاف ما لو علم القائل خلافه او علم السائل ايضا او شك السائل او السامع في انه من ايهما
ويعلم ذلك القائل ايضا او بظنه الى غير ذلك ومنها ان يفتي بقول مجتهد قلده او لا حيا كان او ميتا عن قبل نفسه

من دون

من دون ان يحكى عنه وهذا مما يعمه ما دل على حرمة الاضلال والتدليس والاغراء بالجهل والافتاء بغير علم
بل الكذب وبحرمته صرح المحقق وبعض الاواخر واما كلام النهاية والتهذيب والمنية والمبادي ففي غاية الاجمال
كالعلامة وطم فيه اقوال ثالثها انه ان كان مطلعا على ماخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا فلا ورابعها
انه انما يجوز عند عدم المجتهد والا فلا ومن ثم لا نتعرض لما فيها فانه ليس فيه الا تضييع العمر والمداد ولا فرق في
جميع ما مر بين من كان من اهل العلم ومطلعا على الماخذ ولم يبلغ رتبة الاجتهاد وبين العامي ولا بين وجود مجتهد
حي وعدمه ولا بين من اخذ الحكم مشافهة وغيره ممن اخذه ممن يوثق به او من كتاب يجوز الاعتماد عليه ولا بين ان
يكون في جواب سؤال وعدمه **الحادي عشر** لو عرف مجتهدين جامعين للشرائط واطلع على فتوى من احدهما
نسي صاحبه فهل يجوز العمل به الظاهر نعم لاستصحاب الحالة السابقة ومثله ما لو اطلع على فتوى مرددين
مجتهدين جامعين للشرائط **اشارة** يشترط في الافتاء مطلقا ولو على نفسه ان يكون مجتهدا للاصل والعمومات
الدالة على حرمة العمل بغير العلم وعدم جواز الافتاء لغير المجتهد وبغير علم وفحوى ما دل على كفر من لم يحكم بما انزل الله
وفسقه وظلمه فضلا عن الاجماع تحصيلا ونقلا صريحا وظاهرا مستفيضا وفيه الغنية واما بالاضافة الى المقلد
فيعتبر فيه مع ذلك امور **منها** البلوغ والعقل فلا يجوز تقليد الصبي والمجنون للاصل والاجماع كما في الروضة
مع تاييده بعدم ظهور الخلاف وعدم الاعتداد بقولهما عقلا وعرفا وشرعا في حق نفسه غالبا ففي حق غيره
بالفحوى فضلا عما يدل على اشتراط الايمان والعدالة فيه مما ياتي ولا فرق في المجنون بين المطبق وذي الادوار
نعم في حال الافاقة يجوز للعموم **ومنها** الايمان فلا يجوز تقليد الكافر باصنافه ولا المخالف ولا ساير فرق الشيعة
غير الاثني عشرية منهم للاصل والاجماع كما في الروضة مع اعتضاده بعدم ظهور الخلاف وفحوى ما دل على عدم
الاقتداء بهم في الصلوة وعدم قبول شهادتهم غالبا ولزوم التثبت عند خبرهم والنهي عن الركون الى الظلمة وقوله
منكم في مقبولة عمر بن حنظلة مع كونه اجماعيا على الظاهر تحصيلا ونقلا من بعض الاواخر ومن نفى الحكم عليه او على عدم جواز الرجوع الى
احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث
يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق
والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لا سيما في عدم التقصير في
الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه ويرده ما مر مع ان فيه ما فيه كيف وابتناء الحكم على الوجدان ينافي
بنائه في الشرطية كما هو ظاهر مع ان رجوع الفرق الى جماعة من اصحابنا لا يصير حجة لنا مع عدم معلوميته وجهه كما
ان الاكتفاء بالاطمينان المذكور لا يتم لا بالعقل ولا بالنقل مع كفاية الاصل في عدم الكفاية والاشتراط فلا يفتقر
اليه كما لا يصح الاستناد اليه ولا الى الاجماع فلا يجوز الرجوع الى غير المؤمن فضلا عما اضفنا على الاصل **ومنها**
العدالة وظاهرهم الاتفاق عليه وهو مبني عن الاجماع وفي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وفي شرحه اجمعوا على انه لا يجوز للمستفتي ان يستفتي كل احد بل انما يستفتي
من ظنه مجتهدا متورعا وبمعناه ما في محصول الفخري وفي ب اذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين
حرم عليه استفتاؤه اجماعا وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين

هل يجوز تقليد غير الاعلم او غير الاتقى كالورع من مجتهدين جامعين للشرائط واطلع على فتوى احدهما من صاحبه ثم نسي صاحبه او اطلع على فتوى احدهما بالجواز والاخر بالعدم او اطلع على فتوى و تردد بينهما الى غير ذلك الظاهر الاول لاستصحاب الحالة السابقة المؤيدة بظهور الاتفاق وعدم الخلاف صح صح

الاجتهاد والورع وفحوى الاجماع على اعتبار ما في القاضي كما حكاه هناك الشهيد الثاني ومنها الكفاية فضلا عن
صريح الاجماع كما في الروضة وبعض ما مر وفحوى ما دل على عدم قبول الفاسق وعدم جواز الائتمام به في الصلوة
ومقبول عمر بن حنظلة حيث نبه عليه بقوله واعدلهما ولزوم التبيت عند خبره فلا يقبل فتواه وما قيل يمكن
القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظيرها كان يقوله الشيخ في اخبار المتحرجين عن الكذب مع كونهم
فاسقين بسائر الجوارح فيه ما فيه مع انه يرد بما مر ثم هل يعتبر العلم بكونه مجتهدا او يكفي الظن كما لو راه منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه بحيث يحصل منه الظن بكونه مجتهدا او لا وجهان
احوطهما الاول واظهرهما التفرقة بين ما لو تمكن من العلم بدون العسر والحرج والضرر فالاول للاصل واستصحاب
الاشتغال والعمومات والشك في الامتثال وبين ما لا يتمكن منه بدون ذلك فالثاني لذلك ومنه شهادة
العدلين لو حصل منها الظن بل العدل الواحد بل النساء منفردات او منضمات بل الظن في بادي النظر لو علم عدم
التمكن من العلم الا انه لا اكتفاء من المقلد على الظن يتوقف على تقليده من يعلم اجتهاده والا لزم الدور ولم يحصل
له العلم بالجواز صح بان يعلم ان في اعتبار العلم التكليف بما لا يطاق وبطلانه يكون حلها عنده كالاحتياط في كل
الاحكام ولو قيل الاشتغال بان يعين الاخذ عن ظن اجتهاده غير معلوم فالاصل ينفي الزائد قلنا الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فلا يرتفع الاشتغال الا بها او ما في حكمها ولا اقل من الشك في غيرها ومنها الكفاية ولا يجدي
كفاية الظن في الموضوعات فانه في الاستنباط لا في التحصيل وهنا منه كما هو ظاهر فانه لما امرنا بالاخذ من المجتهد
وجب العلم بكون هذا مجتهدا وظاهر ان المجتهد ليس اسما للظنون الاجتهاد بل لمن كان مجتهدا في الواقع والظن
والعلم خارجان عن المدلول كما يشهد به كلمات اللغويين في بيان المدلولات من المشتقات والجوامد وغيرهم من
العلماء كافة ولا فرق فيما قلنا بين ثبوت المدلول بالعلم والظن وبين سد باب العلم وعدمه كما لا فرق في ان يكون
المدلولات الواقعيات بين ان يكون النزاع في المفردات او المركبات وبين امكان العلم وعدمه ولو قيل مع عدم
التمكن من العلم لا يجوز العمل بالظن لامكان الاحتياط قلنا لا ريب فان العمل به في جميع الاحكام او اغلبها غير ممكن كما
يتردد كثيرا بين الحرمة والوجوب كالجهر بالبسملة والاتيان بصلوة الجمعة او غير مقدور للغالب ولا اقل من العسر
والحرج الشديد هذا كله فيمن كان متنبها للحكم واما من كان جاهلا غافلا من العوام الذين لا تمييز لهم فقيل لا تكليف
عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم وفيه انه لا ملازمة بين الجهل والامر حتى يلزم من الجهل الامر لاحتمال عدم الامر
نعم لا يجتمع الجهل والغفلة مع العقاب عندنا والا لزم التكليف بما لا يطاق فلا يلزم تكليفه حتى يلزم ان
يكون بقدر الطاقة ولو قيل يستلزم ذلك جواز ترك العبادات لمثله قلنا حاشا فان المفروض ان الجاهل
المذكور يعلم جزما او ضرورة انه مكلف فلو ترك ما علم من تكليفه لزم عليه الجراة على الله سبحانه وهو غير جائز
نعم لو كان جاهلا بالتكليف اصلا لم يجب عليه شيء والا لزم التكليف بما لا يطاق وبالجملة الغفلة لا يستلزم التكليف
بقدر الطاقة بل يستلزم عدم العقاب فلو كان للمامور به قضاء يتوقف على عموم لمثله والا فلا يجب عليه القضاء
للاصل وانما يتاتى ذلك في العبادات واما في غيرها فلا امر غالبا فلا تكليف مط ثم هل يكفي الظن مط او يعتبر
ان يكون متاخما للعلم مقتضى ما قلنا اعتبار الثاني مع الامكان بدون العسر والاول مع عدم تمكنه من الثاني

بدونه ولا يشترط فيه البصر ولا السمع ولا القدرة على النطق ولا الكتابة للاصل والعمومات المؤيدة بعدم ظهور
الخلاف وعدم القول بالفصل لو حدث شيء منها او جلها او كلها بعد الاتصاف بخلافه نعم لو افضى ذلك الى الظن
بعدم اجتهاده او الشك فيه لم يجز تقليده وفاقا الا انه خارج عما نحن فيه وفي الروضة جعل اشتراط البصر والكتابة
اشهر وهو سهو كما ان اشتراط النطق ضعيف بما مر فضلا عن ان الاصل بقاء جوازه فيما اذا عرض بعد التقليد
لا قائل بالفصل وكذا لا يشترط العلم بصحة اجتهاده اجماعا فضلا عن الاصل والاطلاقات واستلزام ذلك كونه افضل
منه وهل يشترط طهارة المولد الحق نعم على القول بكفره وعلى القول بالعدم كما هو الاقوى ينفيه الاصل و
العمومات ومنها هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والعلماء ورثة الانبياء وعلماء امتي كانبياء بني
اسرائيل مع تايد الجميع بعدم خلاف ظاهر بين الاصوليين ويقتضيه فحوى ما دل على اعتباره في القضاء والائمة
في الصلوة وقبول الشهادة ولو في الجملة بل العمومات المانعة عن العمل بغير علم وفيه قوة ودعوى جعله في الروضة اجماعا
وان كان فيه نظر والوجهان اتيان في اشتراط الذكورة بادنى تفاوت فان امامتها لا يجوز للرجال كما ان شهادتها
نصف شهادة الرجل غالبا لكن في الروضة عدها من الشرائط اجماعا وفيه نظر ومنه يبين الحكم في اشتراط
الحرية وفي الروضة جعل اشتراطها اشهر ثم هل يشترط غلبة الحفظ كما اعتبره الشهيدان اولا اظهرهما الثاني
ان اراد ما كان ازيد من المتعارف للاصل والاطلاقات المعتضدة بالعمل واستلزام اعتباره سد باب التقليد
كثيرا ولا قائل بالفصل وان اراد ما يتوقف عليه درك الاحكام كالعلم او طهارته فهو مستدرك ببعض ما مر
كالعلم بالاحكام مع صحة البقاء فيما اذا عرض ذلك بعد التقليد بالاصل ولا قائل بالفصل وان اراد انه
يشترط ان لا يكون كثير النسيان خارجا عن العادة لا يساعده اللفظ مع استلزامه لشرائط تظهر بالتدبر ولا
يشترط مشافهته ولا السماع منه اجماعا تحصيلا ونقلا بل للسيرة القاطعة فضلا عن العسر والحرج الشديد
المنافي لنظام المعاش بل لذا وللاجماع على جواز رجوع المراة الى زوجها العامي اذا روى عن المفتي كما في
الذكرى مع عدم القول بالفصل ومفهوم اية النبا في وجه وفحوى ما دل على حجية خبر العدل يجوز الاكتفاء
بواسطة العدل ولا فرق فيه بين وحدة الواسطة وتعددها ويقوى الجميع ثبوت الحكم للعدلين ان لم نقل بعموم
الادلة له والا فهو حجة اخرى ومن كثير مما مر يبين الرجوع الى كتابه سواء كان بخطه او خط غيره مع العلم بالصحة
او ثبوتها باخبار عدل مع احتمال الاكتفاء بمطلق الوثوق من الغلط والتزوير ومثله كتابة الاجوبة منه وهل
يشترط في الافتاء ثانيا عمل المفتي بفتواه تجديد النظر او يكفيه الاجتهاد الاول حتى يموت اقوال ثالثها انه ان ذكر
دليل الحكم كفى والا فلا ورابعها التفصيل بين مضي زمان زاد فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع وعدمه
والمعتمد الثاني للاصول من الاستصحاب وعدم الدليل واصل البراءة والامتثال المقتضي للاجزاء لعدم افادة
الامر التكرار فضلا عن العسر والحرج بل وعدم القدرة والامكان عادة لان الاجتهاد مرة واحدة في جميع ما يحتاج
اليه نفسه وعامة الخلق لا يتيسر الا بعد سنوات متكثرة بل الى اخر العمر عادة فكيف يتيسر الرجوع ويمكن وللاول
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج ما خرج وبقي الباقي ويرده ما مر فانه يدل على خروج ذلك منها مع تايده
بالشهرة بل السيرة فهو حجة اخرى وللثالث عدم استناد الحكم الى الدليل ولا الامارة على تقدير عدم التذكر وفيه

ان عدم التذكر لا يستلزم العدم بل يكفيه عدم الظن بالخلاف فكيف اذا ظن بالبقاء وصحة المستند ومنه يتبين الجواب عن الرابع ومستند احتمال الاطلاع على ما يوجب رجوعه مع ان الاحتمال مستمر وغير رافع بالتجدد هذا مع ما سمعت من منافاته للاجتهاد في سائر الاحكام ثم ان كل ما مر مع وحدة المجتهد وكذا مع التعدد والتساوي في العلم والورع واما مع الاختلاف في العلم بالافضلية والتساوي في غيره فالمشهور تعين الافضل بل في المعالم وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم ثم قال ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب وهو ظاهر في اتفاقنا ومؤذن بالاجماع وهو ظاهر البهائي ايضا حيث نسبه الينا فقال وتقليد الافضل متعين عندنا وكذا الكاظمي حيث نفى الخلاف فيه عندنا وهو صريح المحقق الثاني حيث حكى الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين ولو قيل صاحب المعالم يمنع من امكان الاطلاع عليه في امثال زماننا فكيف ينفع قلنا لا اشكال فيه اصلا فانه ادعى اتفاق الاصحاب بدلالة الجمع المحلى باللام ولا ينافيه تقييده بما قبل لاحتمال ظهور الاطلاق عليه ح فلا يجبر ذلك صارفا فهو كاشف عن الاجماع عندنا كما حققناه في محله فهو حجة وان لم يقل هو بكونه اجماعا واما غيره فاما صريح او ظاهر فلا اشكال الا انه يمكن ان يقال اكثر ما مر من العبائر في الافضل والاورع معا وهي لا تستلزم تقديم الافضل فقط وهو المدعى ويرد عليه كفاية البعض مع حكاية المقدس عن بعض الاجماع ايضا و ظهور كونه من السبعة مع ظهور عدم الفرق عندهم حيث لم يحتمل احد ذلك في المقام وما قيل اني لم ار اثبات الاجماع في امثال هذه المسائل عجيب اذ هو مما يعم به البلوى لاختلاف العلماء في الفضيلة في جميع الازمان وكل الناس الا من ندر محتاج الى الاخذ منهم فما البعد في حصول الاجماع فيه وهل هذا الا كغيره مما هو شايع بثبوته بضرورة او اجماع فاذا اخبر به عادل فضلا عن العدول فيجب قبوله ويقتضيه ايضا الاصول من استصحاب الاشتغال واستصحاب حال العقل واصل النفي والعمومات المانعة عن العمل بغير علم خرج متابعة الافضل وبقي الباقي وكونه اقوى و ارجح واتباعه اولى واحق لاحتمال ان يكون ذلك مرجحا في الواقع ومن القواعد لزوم تحصيل القطع بالبراءة من التكليف الثابت فيجب مراعاة ذلك الاحتمال ولو فرضنا عدم اتمام ذلك بالاطلاق فلا قائل بالفصل ولا يمكن العكس فان غاية ما يمكن ان يقال ان الظن بكون فتواه موافقا للواقع لا يحصل في بعض الصور وهو فيما لا ينحصر الفقيه في الفاضل والمفضول المفروضين وهو لا يدل على التخيير مع ان التقليد ليس من باب الظن كيف وحصوله للعامي محال غالبا او مط فان الفضلاء في مدة الف سنة كيف يمكن له الاحاطة باحوالهم حتى يظن ان فتوى مجتهد مطابق للواقع بالنسبة الى فتوى غيره مع احتمال كثرة الاقوال في كل مسئلة على ان بناء المستدل على عدم جواز تقليد الميت و انحصار المفتي في الفاضل والمفضول وكون التقليد من باب التعبد فيه الاطلاق ومع الاغماض عن الجميع لا دليل على تعيين المفضول بل الظاهر انعقاد الاجماع على العدم ومع ذلك اذا تعارض الدليلان وجب الرجوع الى المرجح وهو مع المشهور ولو قيل ان المراد ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية الثابتة عند الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم قلنا كلا بل لم يصح ان يتفوه به عاقل فضلا عن الفضلاء بل نقول ان مرادهم ان من عجز عن استنباط الحكم من الادلة وجب عليه الاخذ من المستنبط وليس هذا نائبا مناب

حكم

الحكم الواقعي بل هو الحكم الواقعي المظنون للمجتهد فانه لما عجز عن الاستنباط لزم الاخذ من المستنبط والرجوع اليه ولما لم يكن لنا عموم للرجوع الى المفضول فيما نحن فيه لان العسر والحرج ونحوهما يرتفع بالافضل فلا يبقى حجة للرجوع اليه فلا يتم الدليل له كما لا يتم للاخذ من كتب الاموات فضلا عن ان استصحاب الاشتغال يكفي في عدم جواز الرجوع الى المفضول غاية الامر قلنا ان حصول الظن للمقلد من قول المجتهد لا يجب بل لا يمكن لما سمعت فضلا عن ان اعتباره غير مرتبط بالدليل وغير منوط به فانه من باب تعليق الحكم بالاسم كقوله سبحانه فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ان قلنا بكونه دليلا وكذا اية النفر وغير ذلك مع انه لو كان من باب الظن لجاز تقليد الميت والعمل بظواهر الكتاب والسنة ولو بواسطة المترجم والمش وغير ذلك اذا حصل منها الظن الاقوى للمقلد وهو مخالف للاجماع قطعا مع ان العمل بالظن مخالف للاصل بل حرام الا ما خرج بالدليل ولم يظهر كون هذا منه ولو قيل انه لا اصل لهذا الاصل واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة قلنا الاصل اصيل وما اخذه ظاهر ولعله قدمنا مفصلا ومع ذلك نقول بحجية الظن في الاحكام بل كل ما يدعى حجيته فيها تحتاج الى دليل والشك في حصوله يكفي ولا يحتاج الى العمومات الدالة على العدم ولذا الاصل عدم حجية غير العلم الا ان يدل دليل على خلافه ولم يدل الا على حجية امور مفادها الظن غالبا او مط ولا يلزم منه حجية الظن لاحتمال الخصوصية والتعبد مع شيوع اعتباره في الاحكام ونفي الاشتغال الا بالقدر المشترك خال عن الدليل فان الاشتغال بالاحكام ثابت بالضرورة ولا اقل من العلم ولا سيما في وجوب الاخذ من المجتهد فاستصحاب الاشتغال يقتضي البقاء حتى يثبت الرفع ولا يثبت الا بالحجة وهي العلم او ما قام مقامه ولم يثبت الخروج عن العهدة بغير قول الاعلم هنا فان الدليل ان كان هو الضرورة او الاجماع او نحوهما فلا عموم له وان كان اطلاقا فلوروده مورد حكم اخر ورفع الاشتغال لا يتحقق الا بالحجة فالاشتغال بالظنون الاجتهادية ورفعه بوهمها كلام باطل مخالف للقواعد هذا وفي مقبولة عمر بن حنظلة ايضا دلالة على تقديم الاعلم وكذا في خبر داود بن الحصين وسندهما ولا سيما الاول منجبر بالعمل والشهرة بل باتفاقهم كما حكاه بعضهم واما بحسب الدلالة فضعفهما الشهيد الثاني تارة صريحا واخرى مضا وفيه نظر فانه انما ورد فيما تعارض فيه فتوى الحاكمين ويمكن اتمامه في غير التعارض بالعناية وبتنقيح المناط وظهور العلة او عدم القول بالفصل كما هو الظاهر وان امكن المناقشة في الجميع ومع ذلك فيه قال الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر فلا يتم المدعى واما تعميم حكمه لما كان فيه في مورد التعارض بالتحري وفي غيره بعدم القول بالفصل ان تم واستدل بعموم الاية في نفي المساواة بين العالم وغيره وباستلزام خلافه ترجيح المرجوح على الراجح وفيهما نظر وللقول الاخر عمومات الكتاب والسنة من قوله سبحانه فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعلماء امتي كانبياء بني اسرائيل والعلماء ورثة الانبياء فضلا عن اطلاقات اخبار كثيرة واستلزام تقديم الافضل العسر والحرج الشديد بل هو يتوقف على معرفة العامي الافضل وهو ممتنع واشتراط الترجيح في الاهلية وما اشتهر من ان الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم بالاختلاف في الافضلية ومع تكرار الافتاء لم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على الجواز وفي الكل نظر اما في الاول فلاختصاصه باهل العصمة على ما ثبت بالنصوص مع ان في عمومه لمثل المقام نوع شك واما في الثاني والثالث فلمنع العموم ولا اقل من الشك مع ما في سندهما

واما فى الرابع فلكونه قاصرا فى سند ودلالة معا او فى احدهما مع كونه معارضا لما دل على عدم جواز العمل بغير العلم مع
اعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاصل حجة الافضل بالعلم او الضرورة هنا وبقى الباقى واما فى الخامس
فلان مع العسر والحرج الشديد لا يمنع من العمل بفتوى المفضول وانما الكلام مع عدم الضرورة فلا ينافى ما قلناه
واما فى السادس فلمنع امتناع المعرفة لظهور امكانه بالتسامع والتظافر واما على تقدير الامتناع فلا كلام فى التخيير
واما فى السابع فلكونه مصادرة لانه ان اراد الاهلية فى الجملة فلا ينفع وان اراد مطلقا فهى فى هذا الفرض ممنوعة
واما فى الثامن فلكونه لا يتم على اصولنا لاحتمال كون عدم المنع للتقية والخوف مع ان فى حجية مثل هذه الشهرة نظرا
ظاهرا تنبيهات الاول هل المدار فى الافضلية على نفس الفقه او يعم ما يتوقف عليه ايضا الظاهر الثانى كما
لو كان احدهما افضل فى الاصول الثانى هل المدار على العلم بالافضلية او يعم الظن لا يبعد الثانى لبعض ما مر مما
دل على تقديم الافضل فضلا عن عسر العلم للعوام غالبا الثالث هل التقديم يختص بما اذا اختلفا فى الحكم او يعم
ولو كانا متوافقين فى الحكم وجهان لا يبعد الثانى للشك فى شمول العمومات والاطلاقات لهم ومع ذلك احوط و
عن بعضهم تعيين الثانى واستشكل فيه الرابع لو كان احدهما اعلم والاخر اورع فالاول مقدم للزوم تحصيل
البراءة من التكليف اليقينى لاحتمال تعيينه نظرا الى ارجحيته وقبح تقديم المرجوح وللشهرة بل استظهر بعضهم عدم
الخلاف بين القائلين بتقديم الاعلم بل مط مع غلبة الظن فى قوله فى الاغلب بل مط الا ما شذ وامدد ولا قائل
بالفصل وهو اولى من عكسه لجميع ما مر من المرجحات وكون مخالفة الاصل فيه اكثر وبه بان فساد التوقف وعكسه
الخامس لو تساويا فى العلم واختلفا فى العدالة والورع قدم الاكثر ورعا والاقوى عدالة السادس لو تساويا فى العلم
واختلفا فى كثرة النظر والرجوع قدم الثانى ويكفى فيه لزوم تحصيل البراءة من الاشتغال الثابت اليقينى
لو تساويا فى الجميع واختلفا فى الاخف والاثقل الظاهر التخيير اشارة هل يشترط فى الاستفتاء والتقليد الحياة ام لا فيه
عندنا ذلك وعدم جواز تقليد الميت بل ظاهر جماعة الاجماع عليه ففى المعالم نسبه الى ظاهر الاصحاب ثم قال والعمل
بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى وفى
شرح الالفية للكركى لا يجوز الاخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحى بلا خلاف بين علماء الامامية وفى المسالك فقد
صرح الاصحاب فى كتبهم المختصرة والمطولة وفى غيرها باشتراط حياة المجتهد فى جواز العمل بقوله قال ولم يتحقق الى
الان فى ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة فى ذلك خلاف مشهور وقال القاشانى ان اكثر
المجتهدين الاخذين بارائهم على عدم جواز تقليد الميت بل كاد ان يكون اجماعا بينهم وفى الرسالة للشهيد الثانى فى
المنع نفى الخلاف عنه وكذا فى شارح النجاة وهو ظاهر النهاية والمنية وفى الكفاية نقل الاتفاق عن بعضهم
وفى المعالم الاجماع صريحا وحكى الاجماع صريحا عليه الاحسائى قال لابد فى جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلو مات بطل
العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع الامامية وبه نطقت مصنفاتهم
الاصولية والفروعية لا اعلم فيه مخالفا منهم ويشعر كلام بعضهم بوجود الخلاف كالعلامة فى التهذيب حيث استقرب
المنع ويظهر ذلك من جماعة كالشهيد فى الذكرى حيث نسب المنع الى ظاهر العلماء والتجويز الى بعضهم وان منع الشهيد
الثانى فى الرسالة دلالته على وجود الخلاف بيننا قائلا فان مجرد حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه من

من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف فيفيد العموم كما تحقق فى الاصول فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا
لان بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة له فيه على ان المخالفة من علمائنا وفيه نظر وكذا المحقق الثانى
فى الجعفرية حيث نسب الاشتراط الى الاكثر وتبعه الشهيد الثانى فى المنية والمقاصد والاردبيلى وكيف كان
بعد الفحص الاكيد لم اطلع بمفتى بالخلاف بين اصحابنا المجتهدين فى الاوائل بل ولا فى الاواسط ايضا ونسبة
الخلاف الى الصدوق حيث جوز العمل بما فى الفقيه مع اشتماله على رسالة ابيه واه ثم حكى فخر الاسلام عن
ابيه تجويز تقليده الا انه مبنى على انه ليس من تقليد الميت وان كان فيه نظر وعما به وجه عدم احتمال ذلك
من احد من الاصحاب واما المتاخرون فقد ظهر الخلاف فيهم ولا سيما الاخبارية منهم حتى ارتقت الاقوال فيهم
الى اربعة فقول بالعدم مط وهو للجل والكل للاصل مع نقل الاجماعات عليه ظاهرا وصريحا وقول بالجواز
كذلك اختاره الاسترابادى والقاشانى فى السفينة والاصول صريحا وفى مفاتيحه ظاهرا والقمى فى جامع
الاسلام والجزائرى فى المنبع وبعض من عاصرناه وهو المحكى عن بعضهم فى الذكرى كما مر وفى شرح الوافية
عن بعض معاصريه وقول بالجواز للمتوفى ان كان ممن لا يفتى الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او
الظاهرة كالصدوقين وقول بالجواز عند فقد المجتهد مطلقا او فى ذلك الافق وهو للاردبيلى والمحكى عن جماعة
كالعلامة واول كلامه كالمحقق الثانى بالاستعانة بكتب المتقدمين فى معرفة صور المسائل والاحكام مع
انتفاء المرجح ليأتى بالعبادة على وجه الضرورة لا انه اراد جواز تقليدهم ح فحصل من ذلك توهم غير المراد بعد
الاستبعاد عنه غايته والشيخ سليمن والشيخ على بن هلال والمعتمد الاول لنا بعد ما مر من الاجماع محصلا
ونقلا ظاهرا وصريحا المؤيد بعدم الخلاف الظاهر ممن يعتد به الاصل فان حجية كل شئ شرعا يتوقف على
الدليل ولا دليل فعدم الدليل دليل العدم فان المطلوب مما يعم به البلوى فعدم الدليل عليه مع كثرة اهتمام
الشارع فى امر الشريعة بما لا يخفى على ذى مسكة كيف وهو سيرته فيه ينبئ عن العدم فى الواقع قطعا فضلا عن
اصل النفى واستصحاب الاشتغال وعدم شمول شئ مما دل على لزوم التقليد للميت كالاية ان قلنا بكونها
دليلا فيه وغيرها ولزوم تحصيل البراءة اليقينية فى مثله والعمومات المانعة من العمل بغير علم خرج ما خرج وبقى
الباقى على انه لو فرضنا قيام الدليل على الجواز كان ظنيا لفقد العلم قطعا وشرط العمل به عدم هجره وهنا قد عرفت
عدم وجود قائل بالجواز يعتد به بل انكروه فى كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين ببطلان قوله بحيث قال الشهيد
الثانى فى رسالته من غير نقل خلاف من احد فيه قائلا ونحن بعد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم
ما علمنا ان احدا من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف فى ذلك فعلى المدعى بيان القائل به على
وجه لا يلزم منه خرق الاجماع ولو قيل المسألة اصولية ولم يكف فيها الاجماع المنقول ونحوه قلنا نمنع ذلك بل
نقول هى مسألة فقهية ولذا ترى كثيرا من الاصحاب يعنونها فى الفقه ولو سلم قلنا التفرقة اصطلاحية وعموم
دليل حجيته يعمهما مع ان كثيرا من مسائل الاصول من هذا الباب حتى وانكار حصول الاجماع فى مثله مكابرة لعموم البلوى
بحكمه بل حصوله هنا اولى من كثير مما لم يبحث احد فيه وبالجملة مقتضى اصولنا ان ينتهى مستند احكامنا الى العلم فالمقلد لما
كان مكلفا بالضرورة ولا يقدر تحصيل احكامه بنفسه فتعين له الرجوع الى الغير وغاية ما ثبت جوازه بالاجماع والعسر

والحرج والتكليف بما لا يطاق والامر بالسؤال عن اهل الذكر ان شمله والتقرير القطعي الحاصل من سيرة النبي و
الائمة عليهم السلام مع علمهم قطعا باخذ الناس المسائل من العلماء بل امرهم اياهم بالاخذ من علمائهم وامرهم جماعة
من اصحابهم بالافتاء مع الاشتراك في التكليف بل الضرورة على الجواز المستمر من عصر آدم الى خاتم ومنه الى الان
رجوع المكلف الى الفقيه الحي ولم يتحقق مناطه حتى يصح التعدي ومقتضى القاعدة الاكتفاء في الحكم المخالف للاصول
على مورد اليقين والدليل مع انه لولاه لزم تخلف الحكم في موارد لا تحصى مع كون الدليل عقليا كما مر فضلا
عن ان للشارع اوامر ونواهي بالضرورة واوجب علينا الامتثال بها والانتهاء عنها وليس لنا في غيره حجة
ودليل على الاكتفاء به ومنها يتبين ان العمل بالظن في الاحكام حرام مطلقا سواء كان مجتهدا او مقلدا الا ما خرج
بالدليل فلا حاجة فيه الى عموم ما دل على نفي حجية الظن والنهي عن العمل به حتى عن بعضهم ادعاء تواتره معنى
فان تم فهو اخرى حجة ومع ذلك نقول لم يثبت للمجتهد ولا للمقلد العمل بالظن بخصوصه مع عموم البلوى به كما
يدعيه المخالف وهو خلاف السيرة من الشارع في الشريعة كما سمعت وهو ظاهر جدا نعم ثبت في كل منها ما يدخل
فيه الظن ولكن لم يعلم اعتباره بنفسه مثلا ثبت للمجتهد حجية الادلة من الكتاب والسنة ومنها الاجماع المنقول
والاصول العقلية ويحتمل في الجميع اعتبار التعبد بمعنى ان الشارع الحكيم علم فيها مصالح ولهذا جوز العمل بها حتى
ان في الاصول العقلية لا يعتبر حصول الظن بل لو كان شاكا في ثبوت الاشتغال وعدمه او في شرعيته شيء
وعدمه او بقاء حكم وعدمه ينفيه باصل البراءة واصل النفي والاستصحاب واما في غيرها فحجيتها وان لازم الظن
بمعنى ان حجيتها ما دام الظن ولكن هو لا يستلزم باحدى الدلالات ان يكون المدار فيها على خصوص الظن بحيث
لا مدخلية في خصوص الكتاب والسنة فيه كما ان ما ثبت بالادلة من حجية قول المجتهد الحي للمقلد لا يظهر ان حجية
ذلك للظن من حيث هو لاحتمال ولا منع للمنصف لا من عقل ولا من نقل مع انه لو كان في كل منها المدار عليه للزم حجية
ما هو اقوى منها قطعا مع ان المدار فيها لا يجري على اعتباره اصلا اول الكلام ومحل النزاع وغيره يمكن ثبوته كلية كما مر
وما يقال الحق جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته لا اثبات الظن للعلوم الحجية دون خرط القتاد وفيه ان
الظن ليس بحجة اصلا الا ما خرج بالدليل لعدم الدليل لولا الدليل على العدم وانما دل السيرة القاطعة بل
سيرة اهل الاسلام والضرورة على حجية الكتاب والسنة بل على حجية الاجماع المحصل فانه علم ولا بحث فيه ولا
ينافي ذلك انكار بعض الاخبارية حجية القرآن الا بالاثر فانه مسبوق بما هو ملحوق به وغاية الامر ان مفاد الاولين
غالبا الظن وظاهر ان ذلك لا يستلزم حجية الظن بما هو ظن لاحتمال التعبد بل الاجماع واقع على عدم حجية الظن
الحاصل منهما الا للمجتهد على ان حجية الظن بما هو ظن يستلزم الهرج والمرج في الدين كما ان عدم حجية الظن في
مدلول الظواهر يستلزم الخروج عن الدين والعسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق على ان مدار الدلالة على الظن
والظهور ولا كلام لاحد يعتد به او بعدهم لعقله فيه بل الاجماع واقع من المسلمين في ذلك بقي الكلام في سائر
الادلة وهو خبر الواحد والادلة العقلية اما الاول فيندرج في دلالة الكتاب عند المشهور المتصور اذ بالمنطوق
يثبت حجية اكثر انواعه بناء على كون التبين اعم الظني فيكون الموثق والحسن والضعيف المنجبر بالعمل حجة من باب
التبين واما الصحيح فبالطريق الاولى ولو بالتوثيق الاجتهادي وبمفهوم الشرط او الوصف كما مر على انه يثبت حجيته في الجملة

بالسيرة

بالسيرة القطعية عند اهل الاسلام حتى علم الهدى وامثاله ويندرج فيه الاجماع المنقول بطريق الاحاد
واما الثاني فيندرج بعضها او كلها في السنة فانه يثبت بها ولو كان من اخبار الاحاد وقد عرفت حجيتها على
ان العقل القاطع بحجية بعضها في الجملة هذا في الاصول العقلية التعليقية غالبا واما العقل القاطع فحجيته
بالعلم او الضرورة ولا بحث فيه فبذلك بان ان ما مر من الادلة هي الادلة الاجتهادية من دون فرق بيننا
وبين قدمائنا وامثالهم واما دليلها فقد عرفت انه يكفي في دلالة الخبر بل السنة مطلقا غير المتواتر بالمعنى منها
والكتاب ونحوهما ظن المجتهد وفاقا من علماء الاسلام الا من يقول بكون الدلالة علمية في السنة وهم غير معدود
من العلماء بل العقلاء لعموم حجية ظن المجتهد فضلا عما سمعت ولهذا ليس عليهم القدح من خلاف الاصول
منطوقا ومفهوما عموما وخصوصا اجمالا وبيانا الى غير ذلك مما يندرج في الدلالة حتى في المتعارضين لاندراج
الكل في الدلالة فيعمها حجية ظن المجتهد وما ربما يتوهم من ورود اخبار في علاج التعارض فقد عرفت في محله
ان العمل بها يفضي الى الدور ومع ذلك هي متروكة بين الطائفة فيتعين ان يكون العلاج بالظنون الاجتهادية
ايضا فتلخص من ذلك ان اصل الكتاب والسنة في الجملة حجة بالعلم وسائر الادلة يندرج اما في الاول كخبر
الواحد او فيه او في العلم كغيره مضافا الى ما مر وفي دلالة الكل عرفت كفاية ظن المجتهد لحجيته وفاقا من العلماء
فكل يعمل بظنه هذا كله في المجتهد واما في العامي فبالسيرة معلوم لكل احد لزوم رجوعه الى العلماء فضلا عما
تقدم فمع تنبهه يلزم عليه الاخذ بالاوثق ولو بالرجوع الى جماعة يحصل منهم العلم بالكفاية وفي الحقيقة هو اجتهاد
منه فيقدم الافضل والاورع من المجتهدين الموجودين ويتخير مع التساوي وبالجملة يبنى امره على لزوم تحصيل
البراءة اليقينية ولو بالظن نادرا او ابدا ولكن لو امكن تحصيل العلم لم يكتف به لذلك وان كان جاهلا باتي
حكمه ومن جميع ما مر يتبين ما في بقية كلامه الغير المنقولة بالتدبر الصحيح وما قال فالحق ان يقال نحن مكلفون
في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله
الواقعي فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها فيه ان حالنا كحال سلفنا نعم كان ما
خفيا عندهم وضح وثبت بالعلم عندنا وبعض آخر بالعكس ولم ينسد باب العلم بحمد الله سبحانه علينا بل اجماعياتنا
لا تعد ولا تحصى وحاجتنا بظواهر الكتاب والسنة كمن تقدم علينا وبجميع اخبارنا في الاوائل والاواخر بان
كثيرا من فوائد واحكام خفيت على من لم يجمع لهم ذلك كالقديمين وامثالهما واستدل بامور منها ان مستند
الاحكام لما كانت ظنية لم تكن دالة بذاتها عليها وموجبة للعمل بها بل لا بد من اقترانها بظن الفقيه ورجحانها
عنده ولو بالاستدامة الحكمية كحالة نومه وغفلته ولهذا لا يجوز العمل بما دلت عليه لو حصلت لغيره ممن لم
يبلغ درجة الفقاهة ولانه اذا تغير ظنه ورجع الى نقيضها وح فيكون المثبت لها هو تلك الدلالة المقترنة
بالظن فعلا او قوة فتبين من ذلك انها لا تستلزم الحكم بذاتها بل بالظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض
وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت لانه من الاعراض المشروطة بالحيوة فيزول المقتضي بزواله ويبقى الحكم بعد موته
خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا واوضح ما يؤيد هذا الوجه ان المجتهد لو رجع في المسئلة عن مقام
الترجيح الى التوقف بطل ذلك الترجيح في حقه وحق مقلده كما لو رجع عنه الى ترجيح نقيضه وح فكيف يثبت بعد

بعد الموت ما يبطل في حال الحيوة عند زوال ذلك السبب الموجب للحكم وبه استند الثانيان والفاضل الداماد
وزاد الاخير فيه السر في عدم جريان الاستصحاب بما مفاده ان الظن لما جاز ان يكون مخالفا للواقع والموت الجسماني
الذي حقيقته انقطاع النفس المجرد عن البدن ورجوعها الى عالم الملكوت هو مبقات حقيقة الحق وانكشاف
بطلان الباطل فيمكن ان يتحقق به انكشاف خطا ظنه الذي كان حاصلا له في الحكم في هذه النشأة فلا
يبقى اعتقاده القائم بنفسه الذي وجب اتباعه فاستصحاب بقاء الظن الحاصل له في الحيوة بنحو حصوله فيها غير
معقول اذ من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع على حاله فقياس حال الممات بحال الحيوة غلط ناش من عدم
البصيرة ولهذا موت المجتهد موت وجوب اتباعه وهذه الدقيقة قد سترت على غير المتمهر واعترض على اصل
الحجة بعد تسليم زوال الاعتقادات والعلوم القائمة بالنفس بعد الموت بمنع خلو الحكم عن السند قائلا وهل
هذا الا عين المتنازع فيه اذ نقول اذا حصل للمجتهد العلم او الظن بالحكم الشرعي من دليل وامارة اقترن به
علما وظنه فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم ولم لا يكفي لسنديته ذلك الحكم بالنسبة الى المقلد ظنه السابق المقرون
به مع عدم العلم بالمزيل في حيوته لابد لنفيه من دليل ودعوى لزوم بقاء ظن الى حين عمل المقلد اول الكلام
غايته لزوم عدم العلم بتغيير اعتقاده وهو حاصل ههنا بحسب الفرض واحتمال ظهور خطا الظن غير مضر
كما في الحي وفي الجميع نظر اما في الحجة فلمنع امتناع بقاء الظن بعد الموت وقوله لانه من الاعراض المشروطة بالحيوة
قلنا اشتراط الحدوث لا يستلزم اشتراط البقاء نعم واما في التابيد فلان التوقف او الرجوع غير مستلزم
للبطلان بل العلم به او ما قام مقامه فلو لم يقف على الرجوع كفاه استصحاب البقاء فكذا هنا واما في السر فلان
الاستصحاب هنا اما في الظن او المظنون او ما يعرض لهما من وجوب الاتباع للمقلد او عدم وجوب الاخذ والتحصيل
والكل صحيح وشرائطه متحققة فيها وغاية ما يمكن ان يدعى امتناع بقاء الظن وقد عرفت الجواب عنه او بتبدل
موضوع الظن بان يقال النفس موضوعة له في حال الحيوة من حيث تعلقها بالبدن وفي حال الموت منقطعة
عنه رافع تعلقها عنه وباعتباره يمكن كشف خطا ظنها عليها بخلاف الحيثية الاولى واختلاف الحيثيتين يقتضي
اختلاف المقيد بهما وهو فاسد اذ اختلاف الحيثية تقييدية لا تعليلية كما هنا على ان المنافي لجريان الاستصحاب
انما هو ما يقتضي اختلاف ماهية الموضوع وحقيقته عرفا عند العلم بخلاف غيره فلم يعتبره ايضا فلا ينافيه اختلاف
الماهية على الثاني فيجري في الملح اذا كان كلبا ولا يغير الموضوع وصفا او سببا او غيرهما على الاول كتغير
الحنطة النجسة طحنا او خبزا واللبن سمنا والكر المتغير بالنجاسة لو زال بنفسه او له فانه من شرائطه كيف ولو لم يعتبر
اصلا يكون شمول الحكم له بالاطلاق لا بالاستصحاب وما نحن فيه من هذا القبيل نعم يمنع من جريانه ما سيسمع واما
في الاعتراض فلان الاحكام التوقيفية لما كانت تابعة للاذن فللمستدل ان يقول بحجية ظن المجتهد خلاف الاصل
والعمومات فيكتفى في مورده على موضع الوفاق وهو حجية ظن المجتهد الحي ومناط حجيته غير منقح واحتمال
التعبد قائم ولم يثبت حجيته من حيث الظن بل احتمال السببية قائم كالبينة والا لزم شرائع دونها حوط القضاة
كلزوم تقديم قول المجري والرمال والكاهن والمسحر والمجرب في حد سياسة طباق الواقع الى غير ذلك مما يحصل
منه ظن اقوى ومنها ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز اسناده

الشرعيا

١٩٤

اليه شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله
واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا
معتد به واما الثانية فظاهرة لا يقال انما انعقد الاجماع بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع انما هي بدخول
المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد وبموت الفقيه المخالف في الفرض المذكور انحصر الامام فيتعين حينئذ
دخول الامام في الباقين فمن ثم انعقد الاجماع بموته ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى للميت قول شرعا لانا نقول
على هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطا قوله فلا يجوز العمل به من هذا الوجه فيحصل ان موت
هذا الفقيه يقتضي اعتبار قوله وبه واخرج بعده استدل المحقق الثاني وفيه ان تفرقته بين حيوة الفقيه
الواحد المخالف ومماته في عدم امكان تحقق الاجماع في الاول وامكانه في الثاني والاجماع عليها غفلة واضحة على
اصولنا اذ المدار في حجية الاجماع عندنا على دخول المعصوم او رضاه لا على صدق الاجتماع فلا يختلف الحكم
فيه معلوم نسبه او مجهول ولكن يعلم عدم كونه الامام كما هو المفروض اذا كان المعصوم داخلا او راضيا نعم
هو على اصول غيرنا يصح حيث ان مدار امرهم على صدق الاجتماع فالاجماع لو صح ليس عندنا نعم يستبعد غالبا
تحقق الاجماع مع الخلاف المذكور لكن ذلك لا يرتفع بمجرد الموت قطعا بل هو بحاله فلا ينكشف بموته خطاؤه على انه
لو اغمضنا عن الجميع لخرج هذه الصورة من البين ولم يعلم وقوع مثله فلا يستلزم موته عدم اعتبار قوله مطلقا
كيف ويلزم منه الحكم ببطلان اجماع السلف مطلقا كما هو ظاهر مع ان رفع اثر من شيء لا يستلزم رفع جميع اثاره
ومنها انه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع
من المجتهدين والوقوف لاهل هذا العصر عليها بالنسبة الى الاعصار السابقة كاد يكون ممتنعا وفيه ان معرفتهما
في الماضين اسهل جدا من معرفتهما في الموجودين كما هو غير خفي ولو صح اسقط اعتباره لو لم يعلم على افضل منهم في
الموجودين والا لزم التكليف بما لا يطاق او بما يعسر وبطلانه ظاهر وان امكن الاطلاع عليه بالاستفاضة ونحوها
ولم يمكن ان يطلع على افضل منهم في الموجودين فيتبع الا انه حكى الاجماع على بطلانه في المقاصد وبطلانه ظاهر
وبالجملة الكلام فيما لا يمكن شرعا الا مطلقا ومنها ان المجتهد اذا تغير اجتهاده وجب العمل بالاخير ولا يتميزان في الميت
ويرد عليه انه يمكن وقوع ذلك في الحي فما نقول هنا نقول هناك مع ان الكلام يبقى فيما يتميزان ومنها ان كثيرا من هذه
الفروع والنقول غير مسند الى احد من المجتهدين الذين يجوز الاخذ بقولهم والعمل بفتويهم وافتاء غير المجتهد في الدين
غير مسموعة ونقله غير سائغ لاجل العمل به اذ لم يسنده الى مجتهد معين بحيث يعلم عدالته وعدالة الواسطة
وهذا موضع علم لم يخالف فيه احد من العلماء ومن ادعى جوازه فعليه البيان او به وبغيره مما ياتي استند الثاني
وفيه ان ما ذكره ليس من تقليد الميت بل خارج عن محل النزاع بل هو فسق بين فلا يناسب جعله من ادلة بطلانه
ولو قيل مقصوده الاقوال التي ذكرها الفقهاء في كتبهم بلفظ قيل وقال بعض العلماء او فيه قول بكذا او اقوال
بدون ذكر القائل وتعيينه وهو كثير فيكون المراد ردا على من جوز تقليد الموتى على الاطلاق بان امثال ذلك غير
مستند الى احد من المجتهدين الذين يجوز الاخذ بقولهم اذ يمكن ان لا يكون القائل والواسطة متصفا بشرائط الاخذ
من العدالة وغيرها كما لو قال العلامة قال بعض اصحابنا بكذا او بان بعضهم كالشيخ قال بكذا فمع عدم معلومية حال

صاحب القول او الواسطة فلا يجوز العمل به ولا الاعتماد عليه بل فتواه غير مسموعة ونقله لاجل العمل به غير مجوّز وان جاز لوجه آخر وهذا موضع وفاق لم يخالف فيه احد من العلماء قلنا لو كان المجوز اعتمد على امثاله فهو مبني على الاعتماد على النقلة كالعلامة وغيره في معرفة حال المفتي فان ديدنهم ان ينقلوا ممن يعتمد عليه من اجل الفقاهة وغيره وهذا واضح لمن تتبع سيرتهم واطلع على طريقتهم فان نقلهم لاجل مواضع الخلاف والوفاق و المشهور والشاذ واعتضاد الادلة بالعمل الى غير ذلك فنقلهم يفيد الظن بذلك بل الظن القوي غاية القوة نعم لو كان ممن لا يعتني به من جهة يقولون ان قول من لا يعتد بقوله او يهجرونه كما هو كثير ايضا فالاشكال على هذا انما هو في ان مثل ذلك هل يكفي في معرفة المجتهد واستجماعه الاتباع ام لا وهو مبني على كفاية الظن او اعتبار العلم وليس مما نحن فيه مع ان الاظهر كفاية الظن لا يقال لعل نظره فيه وفيما يأتي من الادلة الى حال اشخاص معينة فلا يلزم اثبات عموم الحكم قلنا دقيق النظر في وضع الرسالة بل جليله يأبى عنه مع تصريحه في مقاصده بانه قد افرد للمسئلة رسالة معينة وامره فيها بالوقوف عليها المراد بتحقيق الحال ومنه بيّن ما في كثير مما ذكره من الادلة فان شيئا منه لا يدل على عدم الجواز بنفسه ومثله من مثله عجيب ومنه ان جمع النقول وان كان بعضها موافقا لاقوال المجتهدين فقد وجد في كثير منها ما لا يقول به احد من علمائنا بل وقفت انا على منها ما لا يقول به احد من علماء الاسلام قاطبة فالقول بها واعتقادها شناعة في الدين مع اتصافها بهذا الوصف ولا يخفى ما يترتب عليه قال وهذا الوجه انما يرد على ما يبتدعه بعض اهل بلادنا ومن جرى مجراهم لا على جميع المتفقهة كما لا يخفى على من علم بالحال وانت خبير بانه كسابقه في الاختصاص والخروج عن محل النزاع ومنه ان تلك الاقوال الموافقة لاقوال المجتهدين وهي عين اقوالهم انما يجوز التعويل عليها والعمل بها مع مشافهة المجتهد او نقلها عنه بواسطة او وسائط مع عدالة الجميع ومعلوم ان الامر هنا ليس كذلك بل انما ناخذ ونرى من مشايخكم تلقياً منهم واكتفاء بنقلهم من غير نظر الى الوسائط ولا سؤال عنهم ولا معرفة بحالهم ولا بعددهم وكذلك مشايخكم اخذوها وهلم جرا الى ان يصير الحال الى وجه لا يدرى كيف توجه ولا الى من انتهى كما ستحرره لك وهكذا تلقاه عنك من نقل عنك وهذا الطريق يحتاج الى اثبات صحته بدليل يسوغ لك الاعتماد عليه ويكون كافيا عند الله سؤالك عنه اذا وقفت بين يديه ولا يظن ظان ان اجازة المشايخ وما فيها من الطرق الى مصنفيها هي الطريق الى نقل هذه الفتاوى لان تلك الطرق انما هي طرق الرواية لا طرق العمل ثم ذكر تنبيها لهذا وفيه مضافا الى عدم ظهوره في جواز العمل بقول الميت لحصره المانع في عدم صحة الطريق ومنه انه على تقدير انحصار النقل في اقوال الفقهاء وذكر الطريق فلا يكفي ذلك في جواز التعويل عليه ما لم يبحث عن تعديل هذه الوسائط ويثبت عدالتهم باحدى الطرق المعينة لها وهذا الامر غير حاصل لنا الان بل لا سبيل الى اثباته لمن اراده بل البحث عنه وتوهم تحققه قد يلحق بالمحالات اذ غاية ما يمكن تلافيه الحكم بتعديل الشيخ الذي اخذت عنه فتحتاج الى الحكم بتعديل شيخه الى شاهدي عدل وان كان احدهما شيخك وانى لك بهذا بخلاف طرق الرواية او ما في حكمها وهكذا الى المجتهد وفيه مضافا الى ما سبق ان في ادعاء انحصار طريق التعويل على فتوى الماضين بالبحث عن تعديل الوسائط مكابرة لما مر اليه وكذا في حكمه باستناع الاطلاع على عدالة الوسائط مع ما يأتي منه في ذلك في الوجه الآتي منا مع خروجه

عن موضع النزاع كسوابقه على انه يدل على الجواز على تقدير حصول شرط الاعتماد على الوسائط وانما الكلام فيه ومنه انكم اوصلتم طريقها صحيحا الى مثل شيخنا الشهيد ومن تأخر عنه كالمقداد وابن فهد والشيخ علي رجال ثقات مقلدة فمن اين لكم الطريق الى المتصل بالفتوى الى الشيخ جمال الدين وابي القاسم ومن تقدم عليهما فان الطرق التي بايدي الناس التي قد اشتملت على الاجازات المعتبرة والكتب المحررة على ما استقصيناه وجمعناه منحصرة في الانتهاء الى الشهيد لا يخرج عنها الا النادر فذلك النادر وطريق الشهيد يجتمع وينحصر في الشيخ جمال الدين ابن المطهر بواسطة ولده فخر الدين ونظرائه وهناك يتشعب ويختلف الى من سلف من المجتهدين والمصنفين وح فنقول اذا رويتم ونقلتم فتوى الشهيد عن مشايخكم المشهورة الى الشهيد وهم عدول ثقات اثبات فمن نقلتم فتوى فخر الدين مثلا فان قلتم رويناه بالطريق الى الشهيد عن فخر الدين لانه شيخه قلنا كيف يتصور عاقل ان مجتهدا ينقل لاحد فتوى مجتهد آخر ويعمل هو لنفسه بتلك الفتوى فان الاجماع واقع بين المسلمين قاطبة على ان المجتهد لا يسوغ له العمل بفتوى غيره ولا افتاء الغير به فعند موت فخر الدين انقطعت فتواه وصار الرجوع الى الشهيد متعينا والاخذ بقوله لازما اذ لا كلام في انه مع وجود المجتهد الحي يتعين الرجوع اليه ويبطل العمل بقول من سبقه وهكذا القول في فتوى جمال الدين وعلى ذلك الطريق النادر الذي يتصل بالشيخ فخر الدين بغير واسطة الشهيد نقول فيه اولا كيف نقل ذلك الواسطة الذي روى عن فخر الدين وعميد الدين وغيرهما فتوى هؤلاء الجماعة مع وجود الشهيد وموت اولئك فانا الاخذ عنه قد كان متعينا وقول غيره قد بطل بحيوته وموتهم ثم اذا تنزلنا واخذنا فتويهم بهذه الواسطة فمن نقلنا فتوى الشيخ جمال الدين وعن ولده الذي هو اعز الناس اليه واحبهم لديه وهو لا يمكنه ان يعمل بكلمة واحدة من كلامه بعد اجتهاده في حيوة والده وبعد مماته فكيف ينقلها الى غيره ثم ننقل الكلام الى شيخ الكل وفقيههم وقدوتهم الذي قد شاع في كتبه الاصولية والفقهية ان الميت لا قول له ولا يحل تقليده وان كان مجتهدا فكيف يعمل بفتواه بعد موته وهو قد حكم بانها باطلة لا يجوز تقليده فيها ثم ذكر نظير ما ذكر في العلامة بالنسبة الى المحقق الى ان قال نعم لو ارتكب مرتكب جواز العمل بما علم من فتواهم وان لم يكن له اليه طريق ولا نقله عن احد من الاثبات متى وجده في كتبهم سلم من هذه المحالات واحتاج في سد هذا الباب الى تحصيل الجواب وفيه ان وجود طريق صحيح الى ثلثة منهم يرفع الحاجة عن اعتبار عدالة الواسطة على ان تواتر كتب كثيرة يرفع الحاجة عنهما مع ان المنع باعتبار عدم عدالة الواسطة يفضي الى الخروج عن محل النزاع بل الاعتراف بالجواز من حيث هو ثم فرض وجود المجتهد لا يضرنا فان الكلام انما هو في جواز تقليد الميت على هذا التقدير فعليك باقامة الدليل على العدم وهل النزاع الا في هذا فقوله لا كلام في انه مع وجود مجتهد الحي يتعين الرجوع اليه عجيب ومع ذلك فاي حاجة الى الرسالة وهذا التطويل الذي خال عن الفائدة بل ولم يظهر من البداية الى هنا ما يورث الشك على عدم الجواز فضلا عن الظن هذا ونقل المجتهد مذهب مجتهد آخر لا ينحصر في ان يكون للعمل لا لنفسه ولا لغيره بل له اسباب ظاهرة كثيرة اخر هذا وقد ذكر فخر الاسلام في ارشاد المسترشدين في وجه الاقتصار على الاصول الكلامية انه اقتصر عليها ولم يذكر العبادات السمعية لان والده ذكرها اجمع اهل البيت والائمة المعصومون عليهم السلم

وما صح نقله عنهم بالطريق الصحيح الى الشيخ وبالطرق الصحيحة التى لا شك فيها ولا ريب منه اليهم معللا بانه
لما ذكر لوالده ان الميت لا قول له قال انى قد اثبتّ لكم ما اتفقت عليه الائمة فلا يحتاج الى تقليد احد بعد
معرفة واجب الاعتقاد ومن عدل عنه الى غيره فقد عدل عن يقين الى ظن وعن قول معصوم الى قول مجتهد
فابها المؤمنون تمسكوا واعتمدوا عليه وهذا الكلام منهما وان كان منظورا فيه الا انه ينافى كلامه من وجوه
وفيه بعد ما يظهر مما مر وباقى فضلا عما يظهر بالتدبر ومنه على تقدير الوسائط وتحققها فى زمان من الازمنة
يشترط فى كل فرد منها العدالة اجماعا والعدالة لا تحصل الا بالقيام بالواجبات التى من جملتها التفقه فى الدين
والتاهل لرتبة الفتوى بالدليل التفصيلى وهى مرتبة الاجتهاد وان لم يكن فى العصر قائم به يتادى به الوجوب
ح فنقول لا يخلو اما ان يكون فى كل عصر من الاعصار التى يترتب فيها الوسائط مجتهد ام لا يكون فان كان فالرجوع
اليه متعين والاخذ بقوله لازم اذ لا كلام فى وجوب الرجوع الى المجتهد الحى عينا فح لا يصح النقل عن المجتهد الميت
وان لم يكن فى العصر مجتهد حى كان التفقه على اهل ذلك العصر واجبا اجماعا فترك الاشتغال بمقدماته والاتكال
على تقليد الموتى يخل بالوجوب وهو موجب لعدم العدالة الموجب لعدم امكان التقليد وتحرير البحث انه لا خلاف
بين علمائنا ان التفقه واجب وانما اختلفوا فى ان وجوبه هل هو على الاعيان او على الكفاية فذهب قدماء علمائنا
وفقهاء حلب كابى الصلاح وسلار وابن حمزة الى ان وجوبه عينى وانه لا يجوز التقليد فى الاحكام الشرعية لا
البتة وذهب باقى الاصحاب الى ان وجوبه كفائى ومن المعلوم ان الواجب الكفائى اذا لم يقم به احد كان الوجوب
على جميع المكلفين القيام به فان اخلوا به لحقهم جميعا الاثم ولو اصروا على تركه ساعة بعد اخرى ولو فى يوم واحد
فضلا عن ايام كان من الكبائر وان لم يكن منها بل من اكبرها ابتداء اذا تقرر ذلك فان قلنا بوجوبه عينا فلا كلام
فى لحوق الاثم لتاركه وان قلنا بالاخر فانما يسقط من المكلفين الاثم فى تركه عند قيام احد به بحيث يتادى به
الفرض الكفائى وهو بالنسبة الى التفقه انما يتحقق بوجود مجتهد فى كل قطر من اقطار الاسلام بحيث يرجع اليه
فى الوقايع متى احتيج اليه ومن المعلوم البين عدم ذلك فى زماننا وما تقدمه بسنين كثيرة واللازم من ذلك اشتراك
اهل العصر المفقود فيه ذلك فى الاثم وخروجهم عن العدالة وهو يسد عليهم باب التقليد على تقدير جوازه لا يقال
الاثم انما يلحق من يمكنه الاجتهاد من اهل العصر للعلم الضرورى بان من المكلفين من لا يقدر على تحصيل هذه
المرتبة ولو بذل وسعه وصرف على التفقه عمره ومع تمكن الاخذ عمن لا يقدر على ذلك لسقوط الفرض عنه
الموجب لامكان العدالة فح يلحظ هذا التقدير ترتب الوسائط لانا نقول على تقدير تسليم ذلك لا يتم القول بجواز
الفتوى والحكم ونقل كليات المسائل وهل هو الا عين المتنازع واين الدليل عليه ومن القائل به بل قد قيل ان
من هذا شانه يجب عليه العمل بمواضع الاجماع ما امكن دون الاخذ باقوال الميت فيما وقع فيه الخلاف وسياق
ما يدلك على فساده ويزيدك بصيرة فى تحقيق الحق على انا نعلم قطعا ان تلك الوسائط ليست جميعها بهذه المثابة
بل ولا اقلها وفيه انه قد بان عدم الحاجة الى الواسطة لتواتر الكتب على ان فى تواتر بعضها كفاية فلا يشترط عدالة
الواسطة ومع الحاجة اليها لا ينافيها عدم تحصيل التفقه والتاهل وانما ينافيها عدم القيام الى تحصيله ولم يظهر
خلافه ومع ذلك لا يستلزم ترتب المثابة عليه فلا وجه للحوق الاثم اذ لا يتحصل مع الاهتمام الا بعد سنين كثيرة

ومع جميع

ومع جميع ذلك اشتراط العدالة انما يصح اذا لم يحصل من الواسطة العلم وهو حاصل ولو فى الجملة فلا يختلف
الحكم على تقديرى عينية وجوب التفقه وكفائيته كما هو ظاهر وما قال ولا كلام فى وجوب الرجوع الى المجتهد الحى
عجيب كما مر فان النزاع هل يكون الا فى هذا ولم يكن نقل بعد منك ما يورث الشك فى لزومه وعدم جواز تقليد الميت
فلم يظهر عدم جواز النقل عن الميت وكيف عدم صحته مع ان عدم الكلام اولا الكلام اذا لم يتبين بما ذكره ما
يبينه وبعد فيه ما يظهر مما مر وباقى ومنه على تقدير التنزل والقول بامكان التوصل لا يصح القول بان ينقل
فتويهم جميعا بحيث يتخير الناقل فى اخذ ما شاء منها وطرح ما شاء كما يفعله اهل عصرنا يجعلونه عاما ويحرمونه عاما
ويجعلون منه حلالا وحراما لما تقرر فى الاصول وذكره كثير من الفقهاء ايضا فى كتب الفروع انه مع تعدد المفتى
يتعين الرجوع الى الاعلم فان تساووا فالاورع فان تساووا فى الجميع تخير المستفتى فى تقليد ايهم شاء فاذا اخذ بقوله
فى مسئلة لم يجز الرجوع الى غيره فى تلك المسئلة واختلفوا فى جواز الرجوع فى غير تلك الواقعة وقد علم بذلك ان
التدين بتقليد من شاء من الجماعة المختلفين فى العلم وغيره بشبهة انه قد نقلت فتويهم غير جائز فى دين الله تعالى
ولا قائل به احد ممن يعتمد على قوله منهم وفيه ان هذا لا ينافى جواز تقليد الميت كغيره بل يدل على تقديم الاعلم
او الاورع ولم يكن كلام الخصم فى انكاره ولا مدخلية له فيما كانه فيه كتجويز التقليد بل علته من الادلة عجيب ومنه
ان من القواعد المقررة والفتاوى المسلمة ان المجتهد اذا اجتهد فى مسئلة وافتى بها كغيره وتعين على الناس العمل بها
ثم رجع عن تلك الفتوى الى ما يخالفها بطل حكم الاولى فى حقه وحق غيره ووجب على كل من قلده اولا ومن لم يقلده
العمل بالفتوى الثانية وترك الاولى وصار عملهم بالاولى كعملهم بغير فتوى ولا تقليد وهكذا لو رجع عن الثانية
الى ثالثة ورابعة وهلم جرا حيث يمكن واذا كانت هذه حالة فتواه لو كان حيا بغير خلاف فى ذلك فاجوز العمل بتلك
الفتوى السابقة على الاخيرة بعد ان حكم ببطلانها بل اجمع على عدم جواز العمل بها فى حيوته مع الاجماع على وجوب الرجوع
الى فتواه فى حالة الحيوة ثم بعد ان يموت ويبطل قوله على ما سبق ويعترف هو بان قوله يبطل بموته وانه لا يجوز
العمل به البتة سواء المتقدم والمتاخر فتوهم المتوهم بعد ذلك كله انه لا يجوز العمل باى فتوى كانت من فتاويه سواء
تقدمت ام تاخرت ويعتقدها دينا ويترتب عليها احكاما لا بد من اقامة الدليل على ذلك واثبات صحة ما قد اجمعوا
على بطلانه الا انا لو توقف على موضع الاجماع متعين ولو صح جواز تقليد الميت لكان اللازم من هذين ان يعمل باخر فتوى اعلم
من تقدم من علمائنا السابقين من لدن الائمة الى زماننا هذا بل زمن النبى لان الاجتهاد سائغ فى زمن المعصوم
بل لا يمتنع النبى والامام فى الغائب على الاحكام والقضاء الا بالفقيه المجتهد كما هو مقرر فى محله ومعرفة اعلم هذا
الخلق الماضى والوقوف على تفاصيله مما قد الحق فى زماننا هذا بالمحالات وعلى تقدير تعينه يكون العمل باخر ما افتى
به فى المسئلة ومات عليه من الفتوى وذلك كله قد خفى خبره بل محى من الخلق اثره وحيث كان اللازم تقليد من ذكر
ولم يتعين كان بمنزلة الجهل بالمفتى وهو موجب لتوقف العمل بالفتوى وفيه ان غاية ما يدل عليه لزوم الاخذ بفتوى
المتاخر وهو لا يستلزم عدم جواز تقليد الميت لامكان حصوله فيه كالحى ولم يقل احد بجواز ذلك فى الميت دون الحى حتى
يجيء منه ولو فرضنا وجوده لا يلزمنا التزامه لكونه اجنبيا بالنظر الى المدعى وما ذكره من لزوم ان يعمل باخر فتوى
اعلم من تقدم من لدن عصر النبى الى زمان المستفتى ان اراد منه ما يمكن ان يعمل ويعرف صاحبه المستفتى فلا اشكال

ولاغبار عليه وان اراد لزوم ذلك وان لم يعلم مع تعدده او تعسره فنساده غني عن البيان مع ورود مثله في الحي كما
ان في لزوم الاخذ باخر الفتوى ان اراد بالاخر ما اطلع المستفتي عليه منهل كما فيما مر وان اراد منه الواقع ففساده
كفساده ومع ذلك هو كغيره من ادلة الجواز لحصره المفاسد في غير المدعي فيدل على الجواز وقد لو تنزلنا عن ذلك
كله قلنا بان الميت يساوي الحي في جواز العمل بفتواه ويلزم من ذلك الزام شنيع وهو انه يتعين الرجوع الى الاعلم
من الاحياء والاموات عملا بما قررناه من القاعدة فلو فرض مجتهد في علم قصور مرتبته عن بعض من سلف من
الفقهاء الاموات ولكن ليس في العصر سواه او فيه غيره ولكنه اعلم الاحياء يلزم على هذا عدم جواز الرجوع اليه
والاخذ بقوله لوجوب تقليد الاعلم والفرض ان بعض الاموات اعلم منه وان لو لم يعتبر وهذا خلاف الاجماع لا
يقال هذا الفرض منفي بالاجماع على بطلانه فيبقى الكلام فيما لا اجماع عليه فان مثل ذلك كاف في تخصيص الادلة
والتمسك بما عدا المخرج بالدليل لانا نقول هذا باطل لزم من جواز تقليد الميت حيث اتفق او على وجه مخصوص
وكل حكم لزم منه المحال فهو محال فيكون جواز تقليد الميت على هذا الوجه محالا او بديهي البطلان وفيه ان ما دل
على تقديم الاعلم ان كان عقليا صرفا لا مفر عما لزم ويعترف به بعد حصول الاجماع في مثله كيف وهو ليس مما يتعارف
السؤال عنه في عصر الحضور ولذا كلام فيما نحن خال عنه ومع خلوه ربما يستبعد حصول الاجماع وان كان
فيه جهة تعبد كما هو الواقع لا يلزم ما ذكره ويكشف عنه الاجماع الذي ادعاه وكم من قبيله في الشريعة ويتبين
ذلك بالرجوع الى ادلة تقديم الاعلم على ان في تقديم الاعلم كلاما عندهم ومع ان لقائل ان يقول المحال
يمكن ان يكون ناشئا من تقديم الاعلم مطلقا كما يمكن ان يكون ناشئا باعتبار تجويز تقليد الميت مطلقا ولذا لا يتم المدعى مع ان
ما ذكره لا يستلزم منه فساد تجويزه في الجملة وبذلك سمي اقوال في المسألة ومنها ان التقليد انما ساغ
للاجماع المنقول والعسر والحرج بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلاهما لا يصلحان دليلا في موضع سوح لصراحة
الاول في الاختصاص بتقليد الاحياء والعسر والحرج يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل
الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز
ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد
عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب ويرد عليه ان ما ذكره من ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لا وجه له وعدم دلالة تعليله عليه لصحة اختيار شق الاخير ويتم مدعى الخصم وبعده عن الاعتبار كما ادعاه
غير ظاهر مط حتى غالبا كما هو ظاهر وما ذكره من نقل الاجماع صريحا غير مجد على اصله وهو امتناع العلم بالاجماع
مما يقرب من زمان الشيخ الى زمانه فكيف يظهر واتفاق اصحابنا ثم يصح عندنا ما ذكره قبل العلامة كنقل الاجماع
عن البعض واعترض عليه بوجوه الاول منع عموم النهي عن التقليد واتباع الظن بل هو مختص بالاصول الثاني
ان المسوغ لجواز تقليد الحي ليس الا الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة
كثير من الاصحاب وقد نسب المنع من التقليد مط الشهيد في الذكرى الى قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وكلام الكليني
في اول الكافي ظاهر في منع التقليد مط حيث جعل التكليف منوطا بالعلم واليقين ونهى عن التقليد والاستحسان

وصرح

وصرح ابن زهرة في كتاب غنية النزوع بعينية الاجتهاد وعدم جواز التقليد وحمل فانه رجوع العامي الى العلماء
الاطلاع على مواضع الاجماع ليعمل به وايضا العلم بدخول قول المعصوم او تقريره في مثل هذه المسائل الاصولية
التي علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم غير ممكن الحصول فان هذه المسائل غير مذكورة الا في كتب العلامة و
من تاخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع الذي يكون حجة مع انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده
عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر يعودني في مرضي فاذا
عند راسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس
رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته وايضا
روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن
على ابي الحسن فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت
لانكر العمل به قبل عرضه عليه وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فيمن لا يحضره الفقيه مع ان كثيرا منها نقل
فتاوى ابيه وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم
الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس الى باب الائمة الى محمد بن مسلم ويونس
ابن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي في
ترجمتهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء لاندفاعه
بتقليد الميت ايضا الثالث ان قوله لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد ممنوع لان
المسألة اصولية يمكن تحصيل القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه
مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حيوة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك وعلى تقدير
عدم امكان تحصيل القطع فلا شك في الاكتفاء بالظن اذ اشتراط القطع في الاصول مبني على امكانه كما صرحوا به
ويحكم به البديهة وليس اعتماد المقلد على ظنه في المطالب الاصولية التي يعتمد فيها على الظن مشروطا بشيء
كالاعتماد على الظن في الفروع حيث انه مشروط بثبوت الاجتهاد وعلى تقدير تسليم كون المسألة اجتهادية فلا
نسلم ان فرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه بقوله على اصولنا من عدم صحة تجزي الا
جتهاد وقد عرفت بطلانه وح فيمكن الاجتهاد في هذه المسألة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات في بقية احكامه
الرابع ان قوله وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها
والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا الى اخره غير صحيح اذ لا بعد في تقليد مجتهد حي في هذه
المسألة وتقليد الموتى في غيرها ولا معنى لادعاء البعد في مثل هذه المقامات البرهانية الخامس ان قوله
مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الى اخره فيه انه لو تحقق اجماع شرعي على منع تقليد الميت مع وجود الحي لاستغنى
عن التطويل الذي ذكره فان قوله والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة كالصريح في ان مراد المستدل
المنع من تقليد الميت عند وجود المجتهد الحي والا فلا يندفع العسر الا بتقليد الميت ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع
في مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسألة وفي الجميع نظر من وجوه الاول ان منع عموم النهي عن التقليد

واتباع الظن ليس بوجه وان لم يكن في كلام المستدل دلالة عليه فان غاية مادل عليه كلامه حصر دليل التقليد
فيما ذكره وهو لا يستلزم ادعاء عموم النهي عن التقليد واتباع الظن بل يكفيه عدم الدليل على جواز مطلق التقليد
واتباع الظن كما هو الحق وقد مر هنا ما يبينه على انه لو ادعاه لكان حقا فان التعليل في قوله سبحانه وان الظن
لا يغني من الحق شيئا يفيد العموم ولا ينافيه اختصاص الحكم بالاصول لو سلم كما ان قوله سبحانه ولا تقف ما ليس
لك به علم وان اختص بزمانه الا ان خصائصه محصورة عندنا بل عند اهل الاسلام وليس منها ذلك قطعا
فبقاعدة اشتراك التكليف يعم الحكم بعدم القول بالفصل ايضا ثم ولو قيل ظاهره سلب العموم فلا يستلزم
المط قلنا غلط لان وضع الموصول عام والموضوع لهما خاص كما مر في محله فاذا تعلق النهي به يفيد العموم هذا
لو لم يكن لفظة ما نكرة كما هو غير بعيد والا فالامر اظهر وايضا قوله سبحانه ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا يفيد العموم بالتعليل ولا ينافيه الاختصاص بالاصول لو سلم وكذا الاخبار الكثيرة
بل المتواترة كما ادعاه جماعة الدالة على ان الزمان لا يخلو عن حجة كيما ان زاد المؤمنون شيئا رده وان نقصوا
اتمه لهم وكذا الاخبار الدالة على الاضطرار الى الحجة لرفع الاختلاف وجمع الكلمة وتمييز الحق عن الباطل و
كذا الاخبار الدالة على ذم التقليد وبالجملة عدم جواز العمل بالظن من حيث هو هو من شعار مذهب الشيعة
وبه يفترق اصولهم وفروعهم مع العامة كاشتراطهم العصمة في الامام استنادا الى عدم حجية غير قول المعصوم
وحكمهم بوجوب حافظ للشريعة في جميع الازمان على ان الاصل عدم حجيته وهو مسلم حتى عند العامة كما يظهر
من كتبهم ومنه يلزم ان يكون ايقاع العمل على ما يقتضيه حراما وكذا اعتقاد ان يكون مقتضاه حكما شرعيا
لعموم ادلة البدعة ولو قيل كلام المستدل هنا وفي بحث الاخبار مناف لحكمه هناك بان باب العلم في غير ضروري
الدين او المذهب منسد قطعا قائلا واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى
الضعيف قبيح وحكمه هنا بالمنع عن تقليد الميت مط ولو كان اعلم وافاد كلامه الظن الاقوى قلنا هناك صرح
بان الفتوى من باب الاسباب كالشهادة والاقرار كالسيد الذي يعتبر ظاهرا مع ان الكلام هناك في طرق
السنة اذ هو المتنازع فيه بين السيد والمستدل ثمة ووجه الرجوع فيه الى الظن واضح لعدم كفاية صحاح الاخبار
شيئا من الاحكام يعتد به بل في الحقيقة وجود سند صحيح لا يوجد او وجوده اندر فان سندا بتمامه يشتمل على
العدول لغة او عرفا لا يمكن فان عدالة الجل بالظنون الاجتهادية لا بالعلم ولا بالخبر ولا بالشهادة فلا يحكم
لغة او عرفا بعدالة هؤلاء ولو سلم يلزم من الاكتفاء بصحاح الاخبار الخروج عن الدين بخلاف ما هنا فانهما
ليسا من باب واحد نعم في كلامه نظر من وجه اخر وهو ادعاء انسداد باب العلم في غير الضروري مط كما هو ظاهر
جدا وتحقيق المقام في الفرق بينهما بحيث ينكشف حقيقة الحال في المسألة ان الحجة والدليل في الاحكام الشرعية
عندنا العلم وهو لا يختص بشخص دون شخص والظن القائم مقامه وذلك لان الاعتقاد ظنا او علما ما كان مرآتا
للاحكام وخارجا عنها فان حالها ليس الا حال الاحكام اللغوية والعرفية والعادية ولا دخل للاعتقاد فيها الا
ان يجعل موضوعا كما اتفق احيانا كالظن في الاجزاء غير الركن في الصلوة والجاهل في القصر والاتمام والجهر والاخفات

على وجه الحق غير ذلك والعلم مرآة بنفسه لا حاجة فيه الى جعل واما الظن فيحتاج الى جعل فان العقل لا يستقل بحجيته
وكونه مرآتا وواجب الاعتبار في المرآتية فيجب ان يكتفى في مرآتيته بما ثبت حجيته بالعلم والا لزم الدور فظهر ان
حجيته خلاف الاصل والقاعدة فنقول في عصرنا وان انسد باب العلم في كثير من الاحكام لكن لنا كثرت ظنون نعلم حجيتها
تثبت بالاجماع ويكفينا فيها فيلزم الاكتفاء بها بيانه ان ظاهر الكتاب والاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن
القطعية صدورا وحجة مط ولو للغائبين وفاقا للسيرة المسلمين وضرورة الملة والدين ولا اقل باجماعنا بل
باجماع الامة ولا ينافيه مخالفة الاخباريين وامثالهم ولا كون بعض ما يتوقف عليه ظهوره ولا لها الكون العام
المخصص حجة في الباقي ومفهوم الشرط والغاية حجة وهكذا خلافيا اما الاول فلعدم منافاة الخلاف للاجماع
ولا سيما في مثله واما الثاني فلان الخلاف فيه لا يستلزم الخلاف في ذلك فان هذه المسائل وامثالها مما
يكفي فيها الظن قطعا واجماعا والخلاف فيها كالخلاف ثمة والحجة من الاولى ظن المجتهد فيها ومن حجية الكتاب
تثبت حجية خبر العدل والفاسق مع التثبت بشهرة وغيرها كالعدالة بالمعنى الاعم او مدح ينافي الكذب ولو
اخيرا بالاجماع مع تامل في الثاني ومن الخبر يظهر حجية الاستصحاب ومنها يظهر حجية اصالة البراءة وحجية الاجماع
عنه هو البيان ومنه يستفاد حجية بعض ما مر ايضا وما يمكن ان يقال ان حجية الخبر لا يستلزم حجية مثل
الاخبار المدونة فانها تثبت بالظنون الاجتهادية مع ملاحظة المعارض الى غير ذلك واقصى ما ثبت من الكتاب
حجية المراد منه في زمن المبادر ومنه جوابه انه اذا ثبت حجية الثاني ثبت حجية الاول بالاجماع على حجية ظن
المجتهد من الادلة فيتم المرام على ان جماعة من المحققين ادعوا الاجماع والسيرة على العمل باخبار الاحاد على وجه
يعم ما نحن فيه وهو الحق فظهر من جميع ذلك انه لا يلزم في عصرنا وما ضاهاه العمل بالظن مط لما عرفت من تعدد
انواعه ولا الخروج من الدين لان مبنى جمهور اصحابنا على العمل بما ذكرناه او اقل وما رأينا احدا وما سمعناه
الى الان بعدوهم ممن خرجوا عن الدين بل ولا احتمل ذلك احد بل لا يمكن ان يقال ونعم ما قال بعض اجلة من عاصرناهم
وينبغي للفقيه اذا حاول الاستدلال على مطلب من المطالب الفقهية ان يتخذ الادلة الظنية لوقت الاضطرار
وفقد المندوحة لانه غالبا غني عنها بالايات القرانية والاخبار المتواترة المعنوية والسيرة القطعية المتلقاة
خلفا بعد سلف من زمان الحضرة النبوية والامامية الى يومنا هذا وليس مذهبنا اقل وضوحا من مذهب
الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية والزيدية والناووسية والواقفية والفطحية وغيرهم فان لكل
طائفة طريقة مستمرة يتوارثونها صاغرا بعد كابر بل اهل الملل من عدا المسلمين على بعد عهدهم عن انبيائهم ضبطوا
لهم طرائق وسيرا يمشون فيها على الاثر ولا يصغون الى انكار من انكر انتهى فتامل نعم لو فرضنا والعياذ بالله
ان يرفع ما بين ايدينا مما سمعت وابتلينا في بعض بلاد لم يحصل ذلك بايدينا صح العمل بالظن مط ولو بالقياس
ان حصل منهم فان ادلة حرمته كسائر الظنون لم تشمل مثل ذلك فح الرجوع الى الشهرة بانواعها وفتوى الفقهاء
ولو واحدا والاخبار الضعاف الى غير ذلك وان اردت تحقيق الحال على وجه ابلغ وانفع فعليك برسالتنا في ظن
المجتهد ثم من هذا كله ظهر حكم المجتهد وبالجملة اناطة الحكم بالظن بما هو ظن يفضي الى انتسابنا في الحكم الالهية
وتخصيصه بكثيرها التزم ينافي الكلية العقلية وحجيته من غير انتهاء سنده الى العلم وان يكون علميا يفضي الى

الى الدور او التسلسل فلا حاجة الى الايات والاخبار مع ان القول بها دبما يؤدى الى عدم الحاجة الى بعث الرسل
اوجلها على ان حجية الظواهر مما ثبت فى حال الاختيار دون غيرها فى الجملة وذلك يكفى فى تقدمها لكشفها عن
اعتبارها عن غيرها وترجحها بالنسبة الى غيرها يكفى ان لها اصولا متقنة محكمة بخلاف غيرها فلعله لذا
قدمها الشارع على غيرها مع ان امكان حكمة او حكم بها دجها يكفى وما نوقش من عدم تحصل ظن خاص وكيف
بالظنون الخاصة لكون كلها اوجلها محل خلاف فيه ان بعضا من الخلافات لاينافى الاجماع وامر يرجع الى النزاع
فى الموضوع مثلا وقع الاجماع على حجية ظواهر القران والسنة المتواترة مع اختلافهم فى ان العام المخصص هل
هو حجة فى الباقى فنكرها بنكر ظهورها ومثبتها يقول بكونه ظاهرا ولاينافيه كون ادلة المثبت ظنية لكونها
مما وقع الاجماع على حجيته وهكذا الكلام فى امثاله فلتكن على تدبر فان المقام من مزال الاقدام واما المطلب
فلا يخلو اما ان يكون مستندا فى الرجوع الى الفقيه الحى العسر والحرج والتكليف بما لايطاق او اجماع الامة بادعاء
القطع بفساد وجوب عينية الاجتهاد فى عصرنا بل فى عصر القائل بها ايضا او الاخبار المحفوفة بالقرائن
القطعية ولادلالة فى شئ منها على ان حجية قوله له من حيث حصول الظن له بل احتمال التعبد قائم كشهادة
العدلين مع تصريح بعضهم كما مر مضافا الى ان الحكم مخالف للاصل كما مر فيكتفى به فى محل الوفاق مع انه يلزم لو
لم يكن كما ذكرناه تخلف الحكم فى موارد لاتحصى لايمكن التزام خروجها مرادا من الاجماع فتفطن لاتفاقهم
على تقديم الاعلم او الاورع بقوة الظن وهو يرشد الى ان الحكم منوط بحصول الظن لان ذلك ان بلغ حد
الاجماع ينفع والا كما هو الظاهر فلا كما يمكن ان يكون ذلك مرجحا عندهم وان كان اصل الحكم تعبدا كتقديم
احد البينتين على الاخرى بامثال ذلك على ان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال فان المدار لما صار على التعبد
ولاعموم فى المقام يعم الافضل وغيره فلما يحتمل ان يكون للافضلية مدخلية لكون قوله اقرب الى نفس الامر
فيتعين تقديمها ونظيره حكم اجزاء الصلوة المطلوبة وشرائطها بالنسبة الى من قال بكونها اسما للصحيح وليس هذا
من باب العمل بالظن مع ان المدار هناك ليس على حصول الظن وفاقا كما هو مقتضى كلام المعالم هنا فانه كما مر
صرح بان الفتوى من باب الاسباب مع موافقته فى التعليل المذكور لغيره **الثانى** ان حصر المسوغ فى الوجه الاخير غير
لازم وما ذكره فى بيانه غير نافع قوله وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وقد نسب المنع
من التقليد مطلقا الشهيد فى الذكرى الى قدماء اصحابنا وفقهاء حلب قلنا فيه اولا ان الشهيد لم ينسب الى قدماء
اصحابنا بل الى بعض متقدميهم وثانيا ان فقهاء حلب فى كلامه مردد بين البعض والكل وهذه الذكرى بين ايدينا
وثالثا ان استبعاد ادعاء الاجماع من المستدل مستبعد فانه ليس من خواصه بل شايع حتى الشهيد بنفسه مع
نقله الخلاف ادعى على خلافه الاجماع حيث قال ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير وهو
المصرح به فى الذريعة ايضا وظاهر العلامة فى يب والمبادى حيث نسب الخلاف الى العامة بل فى الاول استند
فى بطلان قول المخالف الى مقدمات اهمها الاجماع وبطلان التكليف بما لايطاق وكذا ظاهر العميدى فى المنية
حيث ادعى اتفاق المحققين ونسب الخلاف الى العامة مع ان بطلان الدليل على وجه لايبقى فيه ريب كما هنا يسهل
الخطب فى حصول **الثالث** قوله كلام الكلينى فى اول الكافى ظاهر فيه انه وان اوهم ما ذكره فى موضع حيث قال

والشرط

والشرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة وكذا فى اخر حيث قال و
من اراد الله تعالى خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا نعوذ بالله منه سبب له اسباب الاستحسان والتقليد
والتاويل من غير علم وبصيرة لكن ينافى الاول كلامه فيما بعد حيث قال وقلت انك تحب ان تكون عندك كتاب كاف
يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل
بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع والسنن القائمة التى عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه
الى ان قال مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه فى دهرنا هذا وفى غابره الى انقضاء
الدنيا اذ الرب عز وجل واحد والرسول محمد ص خاتم النبيين واحد والشريعة واحدة وحلال محمد حلال الى
يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة انتهى وهو كما ترى ظاهر فى جواز العمل بكتابه لغيره فى حيوته وبعد موته مع
انه لايمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة فيه قطعى صدورها وعدم تخصيص عموماتها بحيث يعرفه كل احد
كيف والصدوق المعاصر له يرد اخبارا كثيرا ويختار خلافه واين هذا من الدعوى فتامل واما الثانى فلان
المراد منه الرد على العامة مع ظهوره فى الاصول بل فى ذيله ما يدل صريحا عليه وانه قال فلا يؤمن عليه ان
يصبح مؤمنا ويمسى كافرا او يمسى مؤمنا ويصبح كافرا واما ذكره ابى المكارم فلا ينفع بل يعين فى ظهور اجماع
لفسادها قطعا فانها تقتضى جواز التقليد بوجه فاسد ولذا قال فى الذكرى وما ذكره لايخرج عن التقليد
الرابع قوله وايضا العلم بدخول قول المعصوم او تقريره فى مثل هذه المسائل الاصولية التى علم عدم الكلام فيها
فى عصر غير المعصوم غير ممكن لايجمع مع اعتقاده بورود روايات دالة عليها كما ينقل وهو عجيب **الخامس**
ان روايتى الكشى ضعيفتان مع عدم دلالتهما على جواز الرجوع الى الميت اصلا لعدم ظهور كون الكتاب طريق
الفتوى او يكون كتاب الحديث كما هو الشايع فى ذلك العصر ولو سلم الدلالة فيهما على ان الراوى بناء عمله
على الكتاب **السادس** ان ما ذكر من دلالة كلام الصدوق على تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته لم يظهر وعدم
منكر مكابرة لاينفع لاحتمال ان يكون ذلك لكون ماخذها صحيحة عنده كان تكون ماخوذة من الفقه الرضوى
وكان حجة عنده او من باب اتفاق الفتوى كما يشهد عليه قوله بل قصدت الى ايراد ما افتى به على ان المعروف
الالسن عدم بقائه على هذا الاعتقاد وله شواهد فى كلامه **السابع** ان الاخبار المجوزة منها رجوع الناس الى
الجماعة المذكورين لادلالة فيها على جواز الرجوع الى فتاوى الاموات كما مر **الثامن** ان ما ذكره من انه لايكفى
اندفاع العسر بتقليد الاحياء لاندفاع بتقليد الميت فيه ان حكم المسئلة مخالف للاصل فيكتفى على موضع الوفاق
وهو تقليد الاحياء **التاسع** قوله لان المسئلة الاصولية قلنا لايخلو اما ان يراد بالاصولية الاصولية الكلامية
او الفقهية والاول لايخلو عن شئ ومع ذلك لاينفع كالثانى لان النزاع فى ان العامى هل يجوز له ايقاع عبادته
مثلا موافقا لفهم الفقيه او لا فلا ريب انها مسئلة فرعية غاية ما فى الباب يتوقف حكم الشق الاول على حجية قول
الفقيه له وهى مسئلة اصولية فان جوزنا التجزى جوزنا رجوعه فى المسئلة الفرعية الى ما ينبنى هى عليه وهو ما
مر لو كان قادرا والا فلا فظهر ان المسئلة اجتهادية وفرض العامى الرجوع الى الفقيه لو لم نقل بالتجزى كما هو
مختار المستدل ثم حجية كلام الفقيه للعامى مما لايمكن له التقليد فيه فى الجملة للزوم الدور وهو ظاهر لكن ذلك

لا يستلزم المط فانه على هذا يجب عليه ان يجتهد بان تكليفه لو لم يكن تقليد الاستلزم ذلك التكليف بما لا
يطاق وبطلان التالى كالمقدم والملازمة ظاهرة متعين عليه التقليد ثم لما كان للتقليد صور بعضها محل الخلاف
فيتعين عليه ان يختار ما هو محل الوفاق وهو ليس الا تقليد الحى واما جواز رجوعه الى فتوى الميت وغير الاعلم
او غير الاورع او غير مجتهد النظر او المتجزى فيصح بتقليد المفتيه الحى والظاهر انه محل وفاق لان المسائل المذكورة
وجهة من وجه ومع عدم تمكن الاجتهاد فيها يتعين عليه التقليد فيها الا بقال العامى لعله غافل من المراتب المذكورة
جاهل فكيف يكلف بذلك لانه خارج عما نحن فيه وهى مسئلة اخرى باقى الكلام فيها العاشر قوله يمكن تحصيل
القطع فيها فيه كيف وباب التعبد فيها مفتوح فقد تلقاه جمع من الفحول بالقبول مع كثرة نظائرها فى الفروع
كشهادة العدلين الحادى عشر قوله وعلى تقدير عدم امكان تحصيل القطع فلا شك فى الاكتفاء بالظن الى ان فيه م
كان الظن فى المسئلة الاصولية وهى حجية قول الميت له فلا يخلو اما ان يكون للمسئلة دليل قطعى ولا يهتدى
العامى على فهمه لقصور درجته عن تحصيله فظنه ليس بحجة قطعا وقولا واحدا او لا يكون بل غايته ما يمكن
فيها الظن وقد حصل له فحجية قوله لنفسه ح موقوف على تجويز التجزى والمستدل لا يقبله وان كان الظن فى
المسئلة الفرعية فيظهر حكمه مما مر وان كان ظاهر كلام المعترض خلافه الثانى عشر قوله لانه مخبر عن احكام الله الى فيه ان
كان الاخبار عن علم وحصل للسامع العلم كان ما ذكره حقا ولكنه اخبار عن ظن يستنبطه من الادلة مع الظن بعدم
المعارض وكثيرا ما يرجع هو بنفسه عن فتواه فاين يحصل القطع ح هذا مضافا الى ما مر الثالث عشر قول المستدل
على اصولنا ليس معناه ما ذكره بل الظاهر ان فيه تعريضا بالعامة حيث ان نفعه كثير عندهم حيث يظهر منهم حصول
الاجماع بتقليد ائمتهم الاربعة وممن صرح بذلك فى الجملة البيضاوى فى المنهاج حيث قال وعليه اى على جواز
تقليد الميت الاجماع فى عصرنا فلا يكون المسئلة عندهم فتامل الرابع عشر قوله غير صحيح لان المستدل لم يدع
البعد بل ادعى قلة النفع وهو المقصود من كونه بعيدا عن الاعتبار فان الطريقة السهلة الشايعة فى اخذ
الفتوى للعوام غالبا السؤال منه او معرفتها فى وقت الحاجة او قبلها بالاخذ شفاها فالاخذ من الفقيه للرجوع
الى كتب السابقين والاجتهاد فى عباراتها كثيرا مع صعوبتها كثيرا بعيد عن الاعتبار نعم ربما ينفع للبعيد عن المجتهد
وغيره ولذا قال غالبا الخامس عشر قوله لو تحقق الاجماع الشرعى على منع تقليد الميت مع وجود الحى لاستغنى
عن التطويل غير صحيح لمنع الملازمة فانه يمكن ان يكون تقديمه الاستدلال بالعسر والحرج على ما ادعاه من
الاجماع لانه اصل مجمع عليه بين الكل ويمكن التمسك به فى مقابلة المنكر وينتفع منه كل احد بخلاف الاجماع فانه
يقبل الانكار كما انكره والشك والغفلة كما هو ظاهر على انه ادعى ظهور الاجماع وحجيته محل الكلام بخلاف
ما مر مضافا الى ان اكثار الادلة فى المطالب امر مرغوب سيما فى مثله فان عمل عامة الناس مع فتوى العلماء على
طرفى النقيض فى غالب الاعصار حتى فى عصر المستدل كما يظهر من رسالته ابيه ثم يرد عليه شئ اخر وهو انه فى ادعى م
مبحث الاجماع انسداد العلم بالاجماع فى عصره وما ضاهاه فكيف يصح عنه هنا دعوى وقوعه ولو ظاهرا فتامل
وللكلام فى كلامه بعد مجال يظهر بالتدبر فيما مر تنبيه ظهر مما مر وتلخص فضلا عما ياتى ان الحجة فى المقام ان
مقتضى اصولنا ان ينتهى مستند احكامنا الى العلم اما المقلد فلما كان مكلفا بالضرورة ولا يقدر على تحصيل الاحكام

بنفسه

بنفسه كذلك فتعين عليه الرجوع الى الغير وغاية ما ثبت من مستند جواز رجوعه الى الغير وهو الاجماع او الحرج
والعسر او التكليف بما لا يطاق او الامر بالسؤال عن اهل الذكر او التقرير القطعى الحاصل من سيرة النبى ص
او الائمة ع مع علمهم قطعا باخذ الناس المسائل من العلماء او امر الائمة الناس بالاخذ من غيرهم من العلماء
وامرهم جماعة من اصحابهم بالفتوى مع الاشتراك فى التكليف او الضرورة على الجواز الناشى من عصر ادم
الى الخاتم ومنه الى الان حجية كلام الفقيه الحى له ولم يتحقق مناطها حتى يصح التعدى فمقتضى القاعدة الاقتصار
فى الحكم المخالف للاصل على مورد اليقين على انه لولا ذلك الزم تخلف الحكم فى موارد لا يحصى وهو مع كون
الدليل عقليا كما ترى مضافا الى ان للشارع اوامر ونواهى بالضرورة واوجب علينا الامتثال بها والانتهاء
عنها كذلك واشتغال الذمة واستصحابه يقتضى تحصيل البراءة بما ثبت انه مبرئ فلو شككنا فيه فالاصل
يحكم بالعدم فحسبنا الشك فى عموم ما دل على جواز التقليد على ان ما دل عليه اما مجمل كالسيرة ونحوها حيث
دل على الرجوع الى العلماء فى الجملة او مطلق كالسؤال عن اهل الذكر ان تم لكنه مقيد بالمجمل ولو سلمنا الا بعيم
لعدم صدق السؤال كالرجوع على الاخذ عن الميت ولذا لا يجرى الاستصحاب فيه كان يقال كان الرجوع ثابتا
فيستصحب لعدم بقاء الموضوع وهو من شرائطه وايضا ان حكم الاجتهاد من المناصب الشرعية التى يتوقف
ثبوتها بصدوره من الشارع ولم يثبت للميت وايضا الرجوع الى المجتهد اما منوط الى الظن البحت او فيه جهة تعبد
لا يستقيم الامر على الاول والا لزم عدم الاطراد والانعكاس بما لا يمكن التفوه به من ذى مسكة فتعين
الثانى مع تايد الجميع بما مر من الشهرة التى كادت تبلغ الاجماع او يكون اجماعا والاجماعات المنقولة وغيرها و
منها يلزم فساد عبادة غير المقلد فان الشك فى كيفية الحكم حكما او المامور به مامورا به يستلزم الشك فى الامتثال
المنافى لحصول القربة التى هى شرط فيها فهو فى غاية الوضوح اما المعاملة فان وافق فتوى الفقيه فلا اشكال
فى صحته لوجود المقتضى وهو شرائط الصحة وعدم المانع فانه المفروض واما عدم التقليد فلا يقدح لعدم مدخلية
التقليد هنا الا فى الكشف وقد حصل ولا يقتضى التقديم وهو ظاهر واما على تقدير عدم الموافقة فلو كان مما
يتم بالتراضى وحصل فيتم ايضا وان كان من باب اخر واما على تقدير عدمه كان ان يقع بينهما نزاع او عدم اتمامه به
كالنكاح فلا يجوز له التصرف فيه لعدم الدليل على حصول المبيح وسببه له والاصل عدمه ولا مسوغ لاباحة
البضع ونحوه وللمجوز مط امور الاول ان اصول الحديث التى دونها اصحاب الائمة عدها اربعمائة واما الكتب
فهى اكثر منها ومشايخنا الثلثة المتقدمة لما صنفوا من الاصول الاربعة واخذوها من الاربعمائة ونحوها
اجتهدوا فى نزع الاخبار من مقارها وانهم عدوا سيما الشيخ الى الاخبار الواردة فى المسئلة الواحدة فاخذوا
من الاصول بعض الاخبار المناسبة وذكروا بعض ما ينافيها وتركوا بقية الاخبار وما عارضها وان كانت صحيحة
السند الا ان ما ذكروه احضر طريقا ومن تتبع الموجود من الاصول لمحاسن البرقى يظهر له صحة ما ذكرناه وذلك
انه اذا عنون بابا من الابواب ينقل فيه ما يقرب من عشرين حديثا مثلا وطرق اكثرها من واضح الصحيح فلما عمد
الكلينى والشيخ الى نزع الاخبار منه ما نقلوا الا بعضها محافظة عن الاختصار ولو نقلوها كما هى لربما فهم غيرهم
منها غير ما ذهبوا اليه وعقلوه من تلك الاخبار مع ما حصل عليها بسبب ما فعلوا من الاضمار والقطع والار

وانواع الاختلال فما صنعوه من اقوى انواع الاجتهاد ومع ذلك قبل علماؤنا رواياتهم ونقولهم واعتمدوا عليها
وسكنوا اليها ولم يوجبوا على انفسهم البحث والفحص عن الاصول والكتب المدونة فى اعصار الائمة فهذا من اعظم
انواع التقليد للاموات وفيه نظر من وجوه الاول ان قوله وما صنعوه من اقوى انواع الاجتهاد جزاف فانه كلام
خال عن الحجة ومع ذلك فى مقصودهم كلام وهو ان مقصودهم اهل مجرد الجمع كما نسب ذلك الصدوق الى المصنفين
كافة ومنهم الكلينى ولاينافى ذلك عدم استيفاء جميع اخبار الباب فى كل محل لتعدد الاحتمال والاغراض وعلى اى
ان اراد بالاجتهاد معناه اللغوى لايترتب عليه المطلوب كما هو ظاهر وان اراد به معناه الاصطلاحى يرد عليه ان
احدا من علمائنا لم يقلدهم بل هو فرية بلا مرية وتقسيمهم حيث يفتون بان التقليد للمجتهد حرام وهم يرتكبون بانفسهم
عليه ويدلسون باخفاء ذلك حاشاهم ثم حاشاهم بل لايتصور ذلك فان المحدثين الثلثة مختلفون فى كثير من
المسائل فبايهم يقتدون مع ان مخالفة الاصحاب فى الفتاوى لهم مما يضيق عن احاطتها نطاق البيان نعم غاية الامر
لما ثبت عندهم عدالتهم وجمع فيهم الشرائط المعتبرة فى الراوى قبلوا رواياتهم اذا خلت عن المعارض وليس هذا
من التقليد فى شئ بل بينهما بعد المشرقين فانه ليس من شرائط قبول الرواية الاجتهاد من الراوى بالاتفاق
بخلاف التقليد فهما اصلان مختلفان ماهية وشرطا وحكما وبالجملة لاربط بينه وبين المدعى اصلا الثانى
ان قوله واعتمدوا عليها وسكنوا اليها لاوجه له فان التشاجر بين العلماء فى الرد والقبول فى الاخبار لايمكن
انكاره حتى ان المشايخ الثلثة مع قرب عصرهم لايقبل بعضهم عن الاخر بل يرد بعضهم على بعض بل عمدة اسباب
الاختلاف فى الفتاوى المستند الى الاخبار الخاصة من ذلك الثالث قوله لم يوجبوا على انفسهم البحث
عن الاصول المدونة وفيه انه ان اراد مع عدم الفقد فساده غنى عن البيان وان اراد معه كما هو الظاهر
فكلا كيف وهم ياخذون فى تعريف الاجتهاد استفراغ الوسع فى تحصيل الظن فلو جوزوا وجود ما ينافى الفتوى
من رواية فى كتاب وكانوا قادرين على وجوده لم يستفرغوا وسعهم وكذا لو وجدوا عموما فى الكتب لا يعملون مع
تجويزهم وجود المخصص فى غيرها مع دعوى جماعة من محققيهم الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص
واشتراطهم الظن بالعدم او العلم به هذا مع ما فى كلامهم من عدم ثبوت بعض ما اسند الى المشايخ الثلثة فانهم
الثامن ان كتب الرجال قد تضمنت الجرح والتعديل للرواة واعتمد المتاخرون عليها فضعفوا او وثقوا لاجلها
من غير اعتماد على ذكر الاسباب القادحة او المادحة ولو ذكرها اصحاب الرجال لورد الايراد عليها من انها لاتصل
الى حد الجرح والتوثيق كما اتفق لجماعة من المتاخرين فى شان عمر بن حنظلة حيث لم يوثقه اهل الكتب فقال بعضهم
ان الشهيد الثانى وثقه واعتمدوا على توثيقه ثم قال قال ولد المحقق ان والدى قال انى حققت توثيقه من محل
اخر وبعد هذا اطلع على ذلك المحل وهو هو اشبه على الخلاصة واذا هو قد اعتمد على حديث الوقت حيث قال
فيه ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال اذا لايكذب علينا وهذا الحديث ضعيف السند قاصر الدلالة
ولو لم يصرح بانه اخذ التوثيق من هذا الخبر لم يحتمل الريب فى انه لم ياخذ منه لما عرفت انتهى ملخصا وبالجملة فاسباب
الجرح والتعديل مما يختلف فيه الاراء والانظار ومن ذلك ان محمد بن سنان مشهور بينهم بالضعف ومتهم بالغلو
وارتفاع القول وقد نقل السيد على بن طاوس عن المفيد توثيقه والثناء عليه وان ما طعنوا به عليه سببه توقيع

والاعتماد عليه لان السادة الاطهار قد خصوه بمزايا الاسرار التى لم يطلعوا عليها غيره ونحو هذا الرجل
كثير من الرجال فى هذا الحال وبالجملة فاسباب الجرح والتعديل من الامور الاجتهادية ومع هذا فالمتاخرون قد
ركنوا الى اقوالهم فى هذا الباب وهو ليس الا تقليد الموتى كما لا يخفى وفيه ان ركونهم الى علماء الرجال فى التعديل
والجرح ليس من التقليد فى شئ بل اما من باب قبول الخبر او الشهادة كما هو المشهور او الاكتفاء بحصول الظن كما هو
المنصور ومنهم من صرح تفريعا على الاولين بعدم حجية قول المعدل او الجارح اذا كان من سبيل الاجتهاد او رجوعها
الى التقليد ثم من هؤلاء من صرح بعضهم بعدم اعتبار ما فى الخلاصة من التوثيقات وغيرها اذا لم تكن من باب النقل واما قبول
التعديل والجرح المجردين عن ذكر السبب فالاول مبنى على ان ارباب الرجال ارادوا منه ما اتفق الكل بتحققه به
وعليه شواهد منها انهم يذكرون كثيرا للرجل اوصافا تدل على حسن ظاهره او اكثر ومع ذلك لم يوثقوه كابراهيم بن هاشم
فانهم مدحوه بانه اول من نشر حديث الكوفيين بقم وهو يدل على غاية الجلالة واستشهادها لاجل قبول القميين منه
مع كونه اول من نشره وبعد بلده والرواة عن بلدهم فيبعد اشتمال الكل على القرائن واستشهاد القميين فى الاسراع على
الرد وعدم القبول بادنى شئ بل بدون وجه واضح ومنها انهم صنفوا الكتب لينتفع الناس بها الى يوم القيامة
مع اطلاعهم على الاختلاف فى معنى العدالة وعدم اصطلاحهم فى شئ من المعانى المختلفة ومنها انهم لو ارادوا
المعنى الادنى بدون قرينة لزم عليهم التدليس وهو ينافى عدالتهم ومنها اختيارهم لفظ الثقة دون العدل وظاهر
ان الوثوق لايحصل بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق بل بحسن الظاهر ايضا فتامل وغير ذلك ومما يدل على
ان بناءهم فى ذلك على ما ذكرنا اختلافهم فى الاصول فى قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب على اقوال اربعة
مع عدم اختلافهم فى الفروع اصلا بل عدم ترددهم واشكالهم فى قبولها كذلك مع ان التوثيقات المذكورة فى الرجال
كلها او اكثرها من هذا الباب مثلا صاحب المعالم ينكر فى الاصول قبولها الا اذا علم الموافقة فيما يتحقق به العدالة
والجرح وفى المنتقى يكتفى بالاطلاقات المذكورة فى الرجال فى تصحيح الاخبار واما الثانى فكالاول ومبنى على عدم
ثبوت شرط القبول وهو العدالة الرفيعة ومع الاغماض عن الجميع ليس فيما ذكره تقليد للاموات فكلا منافيه التاسع
ان العلماء اتعبوا انفسهم وبذلوا جهدهم فى تصانيف الكتب وقراءتها وصرفوا الاعمار العزيزة عليها وتقربوا بها
الى الله وذكر كثير منهم ان الغرض من تدوينها رجوع الخلق اليها ولم يقيدوا الانتفاع منها حال حيوته بل صرح بعضهم
بارادة رجوع الخلق اليها على ممر العصور والايام ولو كان الغرض منها ما قيل من انه كيفية طريق الاجتهاد ومعرفة
الفتاوى الواردة فى خصوصيات الحوادث لقلت الفائدة وامكن هذا الامر بدون ارتكاب هذه المشاق على ان
حكاية الاجتهاد والتقليد كما اعترفوا به انما جاء من بعد زمان الشيخ وح فنقول العلماء الذين تقدموا عليه ما كان
الداعى لهم على تاليف الكتب الا ان تكون من قبيل كتب الاخبار مرجعا للناس الى يوم القيمة كما هو المنقول عنهم
والعجب من دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الفقيه الميت مع ان حكاية الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة واكثر
المتاخرين لم يتعرضوا المنع والقدماء ظاهرهم كما عرفت النص على الجواز فى انعقاد الاجماع ويرد عليه انه على تقدير
تسليم جميع ما ذكر لايستلزم المدعى لان اقصى ما يدل عليه ان جماعة من العلماء صرحوا بجواز الرجوع الى الكتب بمرور
الدهور وهو ليس بحجة الا ان يبلغ حد الاجماع وبلوغه اليه كما ترى على ان فى جميع مقدماته نظرا ظاهرا لايحتاج الى بيان

الرابع اطلاق قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
فان التفقه شامل لرواية الحديث والاجتهاد والتقليد وحذر القوم المرتب على الانذار ليس الا العمل بما بلغه النافرون
اليهم ورد بان سواء بقي النافرون ام ماتوا فان العلم المنقول من صاحب الوحي ع لا يموت بموت ناقله واورد عليه بانا
لا نسلم ان الافتاء هو نقل صاحب الوحي بل هو نقل المفتي ما فهمه من علمه من ما لا يكون مطابقا للواقع ورد بان امكان
عدم المطابقة ان كان مانعا للعمل فلا فرق بين الحي والميت وقيل والحق هو ان الاجتهاد ان كان عبارة عن تبليغ
ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع المستند اليهما باحدى الدلالات التي من لا طريق له الى فهمها فليس هو الا نقل
العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فاتباع الحي فيه كالميت ويمنع اصل الحجة بحيث اما في الحجة
فمن وجوه الاول انه ذكر في مقام الرد على الشهيد الثاني في دليله الثامن على ما اختاره كما مر حيث ذكر ان الا
جتهاد سايغ في زمن النبي والمعصوم ع انه غير مسلم للاجماع على انه اذا امكن تحصيل القطع والجزم في الاحكام لم يجز
التعويل على الظن الذي هو مناط الاجتهاد والنبي والامام لا يعينان نائبا الا اذا عرف منه الاطلاع على الاحكام
بالاخذ منهما وهذا خارج عن الاجتهاد فكيف مع هذا يمكنه حمل الاية على الاعم مع انه خطاب شفاهي واعترف هو
بعدم جواز الاجتهاد في عصر النبي ص بل في دليله السابق ايضا ادعى ان الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة بعد زمن
النبي الثاني ان حمله على الاعم يقتضي تخصيص العموم بغير المجتهدين لعدم جواز ان يعمل مجتهد بفتوى اخر وهو خلاف
الظاهر وما يتوهم من انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى ما ذكر فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد
لانه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاخبار على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد
اكثر من المجتهد وكلما قل الخارج بالتقييد كان اولى مردود بان الخبر كما يروى للمجتهد قد يروى لغيره وكون العامي
غير قابل للاستنباط الاحكام منه لا يقتضي عدم انتفاعه به من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال الى الطاعات
وربما كان ذلك حاملا له على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على المطمع ان الشايع في
عصر ورود الخطاب لعله الرواية وعدم ثبوت كون التفقه حقيقة في معناه المتداول بيننا فتامل الثالث
انها غير منطبق على المدعى لعدم دلالتها على جواز رجوع العامي بعد حيوة المنذر الى قوله انما الكلام فيه لا في الاستدامة لا
ولا في الاعم ابتداء وقد عرفت ان جماعة اختاروا التفصيل على ان سياق الاية في مقام التوبيخ لترك التفقه
فلا يفيد العموم في حكم المتبوع وان كان مطلقا لان من شرط انصراف المطلق الى العموم عدم وروده في مقام بيان
حكم اخر ولو قيل على هذا يتم بالاستصحاب قلنا هذا مع انه كلام اخر لا خصوصية له بها بل انه يجري فيما استدل
لتقليد الحي وباقي الكلام فيه انشاء الله الرابع ان قوله فان العلم المنقول من صاحب الوحي لا يموت بموت ناقله
مستدرك فانه تثبت بالاطلاق وصرح بشموله حيوة النافر وموته مع انه لو صح التمسك به لكان دليلا من غير حاجة
الى ضميمة الاية على انه يرد عليه ما اورد عليه وتوضيحه وتنقيحه انه لا كلام في ان كلام الشارع لا يموت بموت
ناقله لكن الشان في ثبوت ان فتوى المجتهد من هذا القبيل فانها امر ظني يحصل من ظنون متكثرة منها الظن بعدم
المعارض غاية ما في الباب مدركه الادلة الشرعية لكن باعتقاده فاين هذا من العلم المنقول عن صاحب الوحي وهذا
لم يتحقق ان مناط رجوع العامي اليها حصول الظن منها بل احتمال التعبد فيه قائم كرجوع المجتهد الى الظنون الخاصة

والقياس

والقياس الاستنباطي عندنا باطل وليس هذا بابعد من امر البينة وقصة دية المرأة في الاطراف ما لم تبلغ ثلث
دية الرجل او بلغت ومنه يظهر ما في الرد مضافا الى ما مر في دفع ما اورد على صاحب المعالم فليرجع اليه الخامس
اذا اخذ المقلد مسئلة مثلا من الفقيه الحي وكان ذلك الفقيه مطلعا على احوال رواته فافتاه
بحكم مستند الى النص والاجماع وعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فتبدلت
الفتوى في صلوة العشاء فيكون بناء على ما قلتم صلوة المغرب صحيحة وصلوة العشاء باطلة فنحن نسالكم عن
بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا تستندون في ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه
وح فاللازم هو كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا نعم هو موافق لما ذهب اليه الكوفي
حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي وانا اقول بعض خلافا لقوله اما طائفة فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا
تفاوت في اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم وجوابه ان حكاية هذه الشبهة بل اكثر ما مر وباقي حكاية العامة على
ما يضرب به المثل من انه اذا قيل للجمل تعالى نحملك يقول هل رأيتم ان يحمل الطير واذا قيل له تعالى طر يقول
هل رأيتم ان يطير الجمل فنقول اذا تكلمنا معكم في مسئلة الاجماع يقال هذا من اختراعات العامة ومما اسس بنيانه اساسهم
ودفع به لوائهم ولا يمكن العلم به على تقدير ان يراد به معنى صحيح ويرد بذلك وامثاله ما يستند اليه كعدم وجوب
الجمعة المستند الى الاجماعات المنقولة المستفيضة او المتواترة ويحكم بوجوبه عينا وكذا في غيرها وكذا لو تكلمنا في قياس
المنصوص العلة ولحن الخطاب فكيف يستبعد في هذا المقام من عدم جواز رجوع العامي بعد جنون الفقيه مع ان
العامي لا يعرف الاجماع ولا النص ولا وجه حجيته ولا وجه دلالته ولا عدم اشتباه المفتي فيها وفي حصول الاجماع
المذكور ولا كونه من قبيل ما انكرت في دليلك السابق فان من يتقرب بصلوة العشاء مع هذه الحال مع ان الاجماع
لو نفع للعامي لادعى هنا جماعة كما عرفت وبالجملة فنقول ان كان هذا الشخص المذكور جاهلا بالحكم فخارج عما نحن فيه
ونتكلم فيه انشاء الله والا فرضه الرجوع الى المفتي ان لم يقدر على الاستنباط مطلقا او في خصوص المسئلة المذكورة
او مسئلتنا كما هو محل الكلام فان رجع فيها الى الميت فلا يصح للزوم الدور وان رجع الى الحي فلا كلام والا كما هو
المفروض يفسد صلوته المفروضة للشك في الامتثال وعدم حصول شرطها المتفق عليه من يحكم بصحة عبادة
المرائي وهو القربة مضافا الى كونه اخص من المدعى فتدبر فظهر ان المجتهد ليس شريكا في الحكم وحكاية الكوفي لعنه الله
غير ملائم للمقام فانه يفوح منه رائحة التعريض وان امثاله من مثله بعيد السادس ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث
ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص والمجمل والمبين والمطلق والمقيد
والمشترك والمنصوص عليه واللفظ المحتمل للمعاني المتعددة وما هو محل الابانة الى غير ذلك وهذا كله يحتاج
الى البيان وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من مقاديرها فالمجتهدون بذلوا جهدهم في بيان ما يحتاج
الى البيان وترتيبه الى احسن نظام واما الاختلاف الوارد بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها
من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما يرى الاختلاف الوارد بين المحدثين
مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل
احكام الله تعالى لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم ويرد عليه امور الاول ان ما ادعاه من كون كتب الفقه شرحا لكتب

الحديث بنافيه ماذكره المستدل فى مواضع من كلامه من عدم حجية ما يبتنى عليه كثير من احكام فقهائنا و
من قواعدهم وتعديهم عن طريق الصواب منها ما قال ان كان الاستنباط من الاصول الفقهية والمقدمات العقلية
كما فعله الفقهاء ايضا فالحق مع الاخباريين ومنها ما قال ان المجتهدين افرطوا فى العمل بدلالة الاصل حتى لو عارضه
ما هو غير نقى السند بل ما هو ضعيفه طرحوه وعملوا بالاصل ومنها ما قال واما الاستناد فى الاحكام الى مسائل
الاصول وقواعده فالحق مع الاخباريين لعدم ثبوت حجية تلك القواعد فى الشريعة بل الوارد نقيضه والنهى
عنه **الثامن** انه ان اراد بذلك انها بين فيها غنى الاخبار فساده غنى عن البيان وان اراد به انها بين
فيها الاحكام بمقتضى قواعدهم المقررة واكثرها ظنية ككون الامر للوجوب والنهى للحرمة والعام للعموم والمطلق
للاطلاق ومقدمة الواجب واجبة ومقدمة الحرام حراما والامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده او المطلق وجمعهم
بين الادلة المتعارضة على ما ادى اليه نظرهم واكتفاؤهم فى عدم المعارض بحصول الظن به واكثرها محل التشاجر
التشديد فهو حق لكن لا يجديه نفعا ولا يبيح قوله بين التصنيف فى الفقه والتاليف فى الاخبار فان الاول كما عرفت
من باب الاخبار الظنى والثانى من باب الاخبار القطعى وغاية ما ثبت حجيته ذلك الظن فى حال حياة صاحبه
التعبد لا من باب حصول الظن من قوله للعامى كما مر **الثالث** ان فى حصر اسباب الاختلاف فى اختلاف الاخبار وفهم
معانيها من الالفاظ المحتملة نظرا يظهر بالتدبر فيما مر انفا **السابع** ان شيخنا الزينى قد صرح فى رسالته بان
قاضى الامام ونائبه لا يمتنع منهما الا بان يكونا مجتهدين ولعل الوجه فيه بعد المسافة بينهما وبين الامام وانهما
لا يتمكنان من الوصول اليه فى جزئيات الاحكام فلا بد من لهما من الاجتهاد وقد سلمنا هذا لكن لكن لم ينقل ان
القاضى والنائب اذاعزلا او ماتا امر ع امراهل تلك البلاد بتغويت فتاويهما وعدم اعتبارها او نقضها او ترجع
الى من ينصبه بعدهما او بامره ينقض فتاوى الاولين لعدم اعتبارها بموتهما ويرد عليه اولا ان تسليم وجوب
كون قاضى الامام مجتهدا خلاف ما صرح به فى عبارته المنقولة فى رد دليله الرابع حيث قال والنبى والامام
لا يعينان نائبا الا اذا عرفا منه الاطلاع على الاحكام بالاخذ منهما وهذا خارج عن الاجتهاد وثانيا انه ان
اراد بتغويت الفتاوى ما يكون من باب القضايا والاحكام فهو مسلم وخارج عن النزاع ان لم يظهر بطلانها بالدليل
القطعى او الاعتراف بالخطا وان اراد به اعم منها ومن العبادات وامثالها فنقول عدم النقل عنه نافع بل النافع
نقل العدم وهو كما ترى على ان القضاة لم يعلم نصبهم لما نحن فيه بل الثابت نصبهم لرفع الخصومات وامثاله وقد عرفت
خروجه عن النزاع ولو سلم لم يبلغ الينا امرهم نفيا واثباتا وثالثا ان ائمتنا لم يستقم لهم الامر حتى يعرف امر قضاتهم
واما على ع فقصر زمان خلافته امره فى التقية معروف وفى الزبر مسطور حتى لم يقدر على عزل شريح ولعل
فى الكلام اسقاطا او القلم طغى **الثامن** ان من دلائل المجتهدين على الاجتهاد والتفريع هو قوله ع على ما رواه
المحقق محمد بن ادريس الحلى فى الطرق الصحيحة وغيره علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا عليها و
ظاهره ان التفريع على ما عقله المجتهد دون حكم شرعى كالاصول فكما ان الاصول لا تموت بموت الامام فكذلك
الفروع لانها مثلها فى استناد الاحكام اليها وفيه اولا ان هذا ليس من ادلة الاجتهاد كما يظهر لمن امعن النظر فى
بابه وثانيا انه ان كان دليل الاجتهاد كيف شرط تسويغه فى عصر الامام ع ببعد المكلف عنه ع فيما مر انفا و

انكر

وانكر مطلقا فى عصره فى موضع اخر كما عرفت مع تصريحه بصحة السند وثالثا انه ان اراد بالتفريع ادراج الجزئيات
فى كلياتها كما اذا سمعوا قوله كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر حكموا على ان ما عرض الشك فى طريان النجاسة
غير مؤثر فى زوال الطهارة فهو مسلم ولكن لا يدل على جواز العمل بالظنون الخاصة مع الظن بعدم المعارض وهو
المقصود ولا على ان حكمها حكم الاصول فتامل ورابعا ان دلالته على ان الفروع كالاصول فى جميع الاحكام لا
يخلو عن شوب نظر **التاسع** ان التقليد سابق على الاجتهاد وذلك ان شهرة الاجتهاد انما حدثت من عصر العلامة
واستاده احمد بن طاوس وما يقرب من ذلك العصر اما التقليد وهو رجوع العامى ونحوه الى العلماء والاخذ
باقوالهم وفتاويهم فقد كانوا فى جميع الاعصار من ادم الى يوم القيمة وكان الواجب عليهم هو اخذ الاحكام بالنص و
فهمها من العلماء والعمل بمضمونها ولم ينقل فى جزء من الاخبار ولا عن عالم من اولئك الاعلام منعهم العمل بما
اخذوه من السابق على ذلك العصر فان قلت انهم كانوا رواة الاخبار وكان اللازم عليهم تبليغها الى العوام قلنا
فتعرف ما وقع فى الاخبار من الاختلاف فى المسائل بل فى المسئلة الواحدة ولا بد لنا قلها الى غيره من العوام
على طريقة العمل بها من التميز بينها حتى يفتى بما صح عنده وهذا ضرب من الاجتهاد ايضا وهو الذى رد به
المجتهدون على الاخباريين حيث قالوا ان الاخباريين لا بد لهم من الاجتهاد لان الاخبار كلها لا يعمل عليها لما فيها
من التعارض والتناقض واشتمالها على ما يخالف اجماع الطائفة المحقة بل اجماع المسلمين فلا بد من التميز
بينها ورفع الاشتباه بين ما يعمل به وما يطرح ويترك القول به وهذا من اقوى ضروب الاجتهاد كما ورد فى
مقبول عمر بن حنظلة وغيره فى باب تعارض الاخبار وما فى معناه مما ذكروه وبالجملة فالتقليد صادق فى شان
الفقهاء والمحدثين وان تفاوتت ضروب الاجتهاد ويرد عليه امور الاول ان دعوى ان التقليد سابق على
الاجتهاد بنافيها ما مر فى دليله السابع من بنائه على لزوم كون قاضى الامام مجتهدا اذا كان بينهما بعد مسافة
فانه يستلزم كونهما متساوقين فى المرتبة فانه اذا تحقق جواز الاجتهاد فى عصر الحضور لم يسبقه التقليد ولا
يختلف بالنسبة الى نبى وامام فان مستنده دليل عقلى لا يخصص هذا مع ان بعد المسافة اذا كان مسوغا له
فعدم امكان الوصول الى خدمته للغيبة الكبرى يسوغه بطريق اولى ومنه يظهر ما فى قوله من ان شهرة الاجتهاد
انما حدثت فى عصر العلامة واستاده وما يقرب منه الثانى ان تقديم التقليد على الاجتهاد لا يستلزم اسقاط
قوله ولم ينقل منعهم العمل قلنا مر الجواب عنه بانه غير كاف بل يتوقف على نقل العدم سيما مع عدم اشتهار
خلافه حتى عد من الاجماعيات كما مر الثالث ان ما دل على الاخذ من العلماء كتابا وسنة لا يشمل الاخذ من
فتاوى الاموات ولو قيل انه شامل لما اخذ من الحى ولو مات فانه قلت لو سلم لا ينفع لكونه غير المدعى المخالف
موجود بل هو المنصوص فلا يمكن تتميمه بالاجماع ولكون ~~مطلقا الا اذا حصل له الظن بالعدم فلا يجوز انسداد باب~~
العلم وانحصار الطريق فى العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامرى فى نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه ولذا قال
بعد جملة من الكلام والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن فى الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل
بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعى قال ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون
كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة فى تقديم الاعلم اوضح واكثر

مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد
على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح
ثم اذا كان المقلد ممن زال ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت
بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فيه او لان جواز التقليد
لا يتوقف على ما ذكر من الدليل العقلي بل اما مبني على الامر بالسؤال عن اهل الذكر او للتقرير القطعي الحاصل
من تقرير النبي ص والائمة ع مع علمهم باخذ الناس المسائل من العلماء او امر الائمة الناس بالاخذ من غيرهم من
العلماء وامرهم جماعة من اصحابهم بالفتوى مع الاشتراك في التكليف والضرورة على الجواز الناشئ من عصر ادم
الى الخاتم ومنه الى الان او غير ذلك كما مر بل لا يمكن الاستناد فيه اليه فانه يلزم على جواز الاخذ من الكافر و
المخالف والكاهن والساحر والفاسق ومن في طالعه سهم الغيب والرمال والجفري وغير ذلك اذا افاد الظن
او الظن الاقوى واخراج كل ذلك بالاجماع مع كون الدليل عقليا كما ترى مع ان في حجية الاجماع على تقديره في مثل
المقام عندي بل عند غيري كلاما الا يقال كيف انكرت عليه الاستناد به وقد سبق عليه صاحب المعالم فانه استند فيه
الى لزوم العسر والحرج الشديد بتكليف الخلق بالاجتهاد وهذا عين ما مر فانا نقول كلا بل مراده من ذلك اثبات
عدم وجوب الاجتهاد على العامي لعموم نفي العسر والحرج وبعد ثبوت ذلك يثبت المط وبالجملة مقصوده من ذلك
رد عينية وجوب الاجتهاد على ان ذلك لا يفيد المط لان سد باب العلم يقتضي الرجوع الى ما هو في حكمه وهو
متابعة الحي فان في متابعة الميت خلافا ولو لم نقل بعدم الخلاف من فقهائنا في عدم جوازه لا يقال المناط منقح
فان العقل القاطع يحكم بعدم مدخلية الموت في تغيير حكم المتابعة لانا نقول كلا كيف واحتمال التعبد قائم قطعا
ونظائره في الشريعة كثيرة كشهادة العدلين وغيرها مما مر ولعل الحكمة فيه تنقيح الاحكام بمرور الدهور وايصال
الثواب الى المحصلين وابتذال العلم والمعرفة وغير ذلك وثانيا ان القول بانحصار الطريق في العمل على ما هو
اقرب الى الحق يلزمه ان المقلد اذا قدر على التفحص في المسئلة عن جماعة من الفقهاء بحيث يحصل من اجتماع فتاويهم
ظن اقوى واقرب يجب عليه ولا يجوز له الاكتفاء بتقليد الواحد وكذا يجب عليه العمل بالشهرة لا غير مع التمكن من
الاطلاع بها لان الظن الحاصل منها اقوى واقرب كما يلزم ان يجب عليه التفحص في الادلة لو تمكن لتحصيل الظن
الاقرب وغير ذلك مما لم يقل به احد بل خلاف سيرة المسلمين قاطبة وثالثا ان لزوم تقديم الاعلم مما فيه كلام
مع انه ان ثبت فللاجماعات المنقولة لا لذلك على ان كون قوة الظن مرجحا لا يقتضي ان يكون اصل الحكم مبتنيا
عليه كتقديم احدى البينتين على الاخرى لامثال ذلك مما يفيد قوة الظن مع ان البناء هناك ليس على حصول
الظن وفاقا ومما يؤيده تصريح صاحب المعالم بان الفتوى من باب الاستماع موافقته لغيره في التعليل المذكور
ورابعا ان عدم جواز تقليد المجتهد للمجتهد لا يؤكد المط لاحتمال التعبد فيه كما نحن فيه وعدم حصول الاجماع
على التعليل المذكور ومع انه لو حصل لا ينفع لما لا يخفى على انه ان كان من جهة كون ظنه اقرب وارجح لا يصح العمل
بظنه ان ظن ان مخالفة ظنه اخر له حصل من دليل لم يصل اليه فتامل وللقول بالجواز مع فقد الحي مط او في
ذلك الافق وان لم نقف منهم على شيء لكن ينبغي ان يقال بتعيين تقليد الميت لعدم المفر الا انه يرد عليه ان

مقتضى

مقتضى قاعدة الاشتغال وحرمة العمل بالظن الاكتفاء باليقين ولو بالاحتياط اذا لم يتعذر او لم يتعسر ومعه
يتعين العمل باقوى ما يفيد الواقع من فتاوى الفقهاء ولذا يتعين العمل بالمشهور بتحقيقه الوصل والا فالمنقول
منه الاقوى فالاضعف ولو تعارض شهرة القدماء والمتاخرين فتقديم الارجح وقد سبق وليس للتوقف فيما ركن
اليه ومع ذلك يظهر جوابه مما مر ثم ان كل ذا في التقليد الابتدائي واما الاستدامي كان قلد مجتهدا ثم مات فيجوز
بقاؤه على الاقوى وفاقا لجماعة كالعلامة والسيد صدر الدين لنا الاصول من استصحاب عدم الوجوب بل
عدم جواز العدول ووجوب بقاء متابعته واصالة البراءة من وجوب التقليد ثانيا واصالة نفي الحكم مطلقا حتى
يثبت على انه يجب عليه امور ويحرم عليه ويستحب ويكره ويباح كذلك والاستصحاب يقتضي بقاء الجميع ولا قائل
بالفصل لو حصل اخصيته فيمكن ان يقال اذا قلد احد مجتهدا بعد دخول الوقت ومضى مقدار الصلوة والطهارة
فات مجتهده كان عليه ان ياتي بعبادته على ما وجب عليه فيستصحب وايضا له مسائل علمية وربما تمانكما في الا
نتصار وجب البقاء فيها على تقليده لما مر ولان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فينبغي
ان لا يكون فيه كلام وانما الكلام يكون في غيره فان ثبت عدم القول بالفصل تم ولا بعد ويؤيد الجميع انه لو كان
الامر على خلاف ذلك لاشتهر بين علماء الاسلام واشتمل عليه اصولهم وفروعهم بل وخطبهم ومواعظهم ولا سيما
الخاصة لتمادي عصر ائمتهم ع مع انه لم يسمع احد من صدر الاسلام الى اخر عصر الائمة ان يامر احد احدا بالعدول
مما اخذ ممن مات ولا سيما نبينا ص كان يبعث بعض اصحابه لتعليم الاحكام في البلاد قطعا والقول بانه لم يمت احد
او كلهم رواة جزاف ولو امر بالعدول لشاع قطعا مع ان هذا لو افاد العلم كان حجة بنفسه وبعد تلك الاعصار
لم يتعرض له من علماء السلف والخلف الا من نسعت مع عموم البلوى به جدا في كل زمان وصقع وهو يستلزم السؤال
والجواب وذلك من اسباب التذكر ولا سيما من اهل التقوى والتفطن والذكاء ولا سيما من فضلائهم والشيوع و
الاذاعة ضرورة ولا سيما ان قيل بالعدم هذا فضلا عن ان العدول الى اخر دعليه وهو حرام وان الواجب عليه الاخذ
من المجتهد بالضرورة ولا اقل من الاجماع وقد امتثل والامر لا يفيد التكرار مع ان العلماء ورثة الانبياء وبمنزلة
انبياء بني اسرائيل ولا شك في بقاء حجية قول الانبياء خرج ما خرج وبقي الباقي ثم هل المراد بالجواز المعنى الاعم
او الوجوب قولان اوسطهما الثاني لان ما كان دليلا على تقليده لو كان باقيا فقضاه الوجوب وان لم يبق فيعمه
ادلة عدم جواز تقليد الميت ولا ثالث فمن اين ياتي التخيير فلا يصح القول بالعدم لعدم شمول ما دل على عدم جواز
تقليد الميت له ولا مانع سواه فان هذا تقليد الحي ليس الا فان المفروض انه قلد مجتهدا حيا ثم مات فالاخذ من
الحي لا الميت والتقليد كذلك فلا يعمه الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت فانه ليس من تقليد الميت
بوجه ولو قيل على القول بكون الالفاظ اسامي للصحيح منها ان الاخذ من المجتهد من شرائط الصحة فاذا شك في كون
الاخذ من الحي شرطا تعين اعتباره واتى خبر بان البراءة اليقينية هنا غير ممكنة لتردده الامر بين الوجوب والحرمة والجواز
والجمع بين الحي والميت او الاعادة ليس قولا لاحد مع لزوم العسر والحرج في الثاني بل في الاول ولو في الجملة على
ان النزاع في الشرط على القول به في شرائط وجود الماهية وهو ليس منها قطعا فانه شرط لحصول العلم بوجودها لا
شرط لوجودها سلمنا لكن نقول ما دل على وجوب البقاء كاف او لو قيل يدل عليه صحيح ابن محبوب عن يعقوب السراج

المروي في العلل قال لابي عبد الله تبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم فقال لي اذا
لا يعبد الله يا ابا يوسف قلنا كلا فان الفتوى بالبقاء من وظايف المجتهد الحي فلا يستقيم امرهم بل ولا امر غيرهم
ممن بلغ الى مرتبة التكليف ولا امر افعالهم الى غير ذلك الا به والا يلزم تعطيل امر الرعية وعامة المكلفين
طرا بناء على ما قلنا بوجه على ان الصفار رواه في البصائر عن ابن محبوب عن يعقوب هكذا قلت لابي عبد الله
تخلو الارض من عالم منكم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم فقال يا ابا يوسف لا ان ذلك لبين
في كتاب الله فقال يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا عدوكم ممن يخالفكم ورابطوا امامكم واتقوا الله فيما
امركم وفرض عليكم والزيادة مقدمة على النقيصة مع تأيده ببعد مثل هذه الزيادة ومع جميع ذلك يحتمل
ارادة المعصوم من العالم الحي الظاهر قال المجلسي في بيانه قوله ظاهر اي حجته وامامته لا شخصه واما قوله
يفزع اليه الناس اي في الجملة ولو بعد ظهوره او الاعم من كل الناس وبعضهم في ان بيان الحكم في وجوده
اي امام من شأنه ان يفزع الناس اليه ان لم يمنع مانع ومع جميع ذلك ذكره في العلل في باب العلة التي من اجلها
لا تخلوا الارض من حجة لله وفي البحار في باب الاضطرار الى الحجة وان الارض لا تخلو عن الحجة وفيهما من التأمل
ما لا يخفى تنبيهات الاول ان وجوب البقاء يعم ما لو اختل استعداد المجتهد او فهمه بالطعن في السن او المرض او
عرض له الجنون او صار فاسقا او نحو ذلك وقد مر من المحقق الثاني ما سمعت في الاكثر ويلزمه الاطراد في الكل
ومنها ما لو خرج من الايمان او الاسلام الثاني انه لو بنى المكلف على متابعة مجتهد ومات قبل الاخذ منه كلا او
جلا او قلا لا يجوز متابعته في غير ما اخذ منه ولا يكفيه العزم لعدم صدق التقليد عليه فيعمه ما دل على عدم
جواز تقليد الميت الثالث هل يكفي في البقاء الاخذ منه ولو لم يعمل به الظاهر نعم مع الحاجة اليه لصدق عنوان
التقليد بل ولو بعد ونفيا لذلك مع احتمال العدم ويقوي الاحتمال لو اخذ المبتدي مسائله منه ومات قبل بلوغ
الا ان الظاهر انه كسابقه بناء على كون عباداته شرعية كما هو الاقوى والا فالاقوى العدم الرابع هل يجوز الرجوع
الى الحي فيما لو قلد الميت فحكم في عبادة ان يقلد الاخر من الحي اذا حكم كل ببطلان العبادة على تقدير الاخر فيلزم بطلان
العبادة عندهما الان عند كل باعتبار وهكذا اذا كان الحكم مبنيا على اصل وكان قلد من مات ثم قلد الحي فيما لم
ان يبتني عليه وهما مختلفان في الاصل المذكور نفيا واثباتا الظاهر العدم ولزوم البقاء ومثله الحكم فيهما في التجزية
بين المجتهدين الخامس لو اخذ من المجتهد الاحكام قلا او جلا او كلا لا لقصد التقليد بل لغرض اخر كالتدريس ثم مات
المجتهد لم يجز له البقاء عليها لعدم صدق تقليد الحي وصدق تقليد الميت فما دل على عدم جوازه يعمه السادس
لو مات المجتهد ولم يطلع المقلد على موته الا بعد برهة من الزمان فاعماله صحيحة ولا قضاء عليه فانه اتى بالمامور به
غاية الامر ان وظيفته التقليد ولم يأت به الا انه مشروط بالعلم والا لزم التكليف بما لا يطاق مع ان لزوم البقاء
مستصحب واما على القول بلزوم العلم به فكما مر لما مر واما بعده فظاهر السابع لو بلغ خبر وفاة المجتهد ولم يعلم
ولم يظن كما لو اخبر به فاسق كان وظيفته البقاء قولا واحدا ولو ظن به من غير طريق يكون حجة فكذلك لاستصحاب
الحالة السابقة الثامن في حكم الجاهل في الفروع الذي لم يأخذ احكامه ممن يجوز تقليده ولما كان عمدة ما
يتفرع عليه صحة الصلوة وفسادها بنوا احتجاجهم كثيرا على اثبات صحتها وفسادها ونحن نجري على منهجهم حذوا

من فوات

من فوات بعض الخصوصيات فنقول اختلف علماؤنا فمنهم من قال بانه ليس بمعذور الا ما خرج بالدليل
كالجهر والاخفات والقصر والاتمام وغير ذلك مما هو مذكور في كلامهم ومنهم من عكس وهو الفاضل المراغي
في المنبع ومنهم من حكم بالاول في العالم بالتكليف المتمكن من العلم على الوجه المشروط وبالثاني في غيره اذا
طابق عمله الواقع وهو المقدس الاردبيلي ومنهم من فصل بين كونه مقصرا فالاول وغيره فالثاني كالسيد
صدر الدين والبحريني وغيرهما وقيل وهو الذي يلوح رايحته من كلام المجلسي والجزايري حيث حكم الاول
بان المستضعفين من الكفار ممن لم يتم عليه الحجة من عوامهم ومن بعد من بلاد الاسلام ممن يرجى لهم النجاة و
دفع الثاني عنه الاستبعاد بعد اعترافه بانه مخالف لكلام الاكثر وفيه نظر يظهر وجهه مما ياتي لكن صرح بعض
الاواخر باختصاص موضوع البحث في المقام في الواجبات والمحرمات الغير التوصلية والمباحات ونحوها وماهية العبادات
وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك
فاخرجها عنه وحكم بترتب اثارها مطلقا والقول الاول هو المشهور بل لا خلاف فيه عندنا الا ممن تقدم نعم في خصوص
بعض المسائل خلاف بينهم كمعذورية الجاهل بحكم الصلوة قبل الوقت كما نسب المحقق الثاني الى الحلبي و
تعليقه على الارشاد وهو مختار جماعة من الاواخر كالجهر وغيره مما مر وهو خارج عن النزاع وبالجملة
هو الاظهر لنا وجهان الاول ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود غالبا ولا دليل
على جواز العمل بغير الفقيه الا بقول لما مر من حرمة العمل بالظن بالايات والاخبار الكثيرة خرج عنه ذلك بما
مر من الادلة مفصلا وبقي الباقي واورد بان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب
المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا
المقدار من وجوب المعرفة الذي احوج معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة
مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه و
هل هذا الا التكليف بما لا يطاق ويرد عليه انه ان اريد بالغافل من لا يقدر على فهم اصوله بالدليل كالمستضعف
فهو خارج عما نحن فيه ومسلم وليس كلامنا فيه وان اريد به من يقدر عليه وعلى اخذ ما يتوقف عليه الايمان
على الوجه المامور به ارتفع عنه الغفلة بتحقق ذلك فان العلم بوجود الصانع وبعث الرسول وتعيينه
هل هذا الا التكليف بما لا يطاق ويرد عليه انه ان اريد بالغافل من لا يقدر على فهم اصوله بالدليل كالمستضعف
الوصي كما هو المفروض يستلزم العلم بوجود تكاليف ولو اجمالا ولا سيما مع حصول الضرورة في اعصارنا وامثالها
بتبليغ احكام جديدة وشريعة محكمة وهذا يكفي لرفع الغفلة ووجوب الفحص مع ان صحة العبادة موقوفة على القربة
ووجوب الفحص مع ان صحة العبادة موقوفة على القربة المتوقفة على العلم بالمامور به فاذا لم يتحقق لم يتحقق على
ان عدم وجود دليل يركن اليه العاقل في جواز الرجوع الى كل احد يقتضي تقصيره في الرجوع الى من لا ينبغي قطعا
فيقتضي بطلان العبادة لعدم تحقق القربة لما مر على انه لو كان غافلا لم يلزم منه صحة عمله مطلقا فان غاية ما يلزم
منه رفع المواخذة لاجل ما فعله مامورا به فان الجهل لا يغير الامر بل اعتقاده ما كان الامر انما هو الاصل في
مثله فاذا انكشف الخطا يحقق عدم الامتثال فيلزم عليه الاعادة مع بقاء الوقت نعم يشكل وجوب القضاء على

المختار من كونه بعرض جديد للشك فى شمول ما يقتضيه بخلاف ما لو قيل بكونه بالعرض الاول فانه لا اشكال فى وجوبه ايضا وكذا يشكل فى لزوم الاعادة ولو وافق ذلك رايه او راى من قلده بعد ذلك الا بالمامور به على وجه غاية الامر انه ترك الاخذ عن العالم وهو امر خارج عن المامور به غير واجب عليه فتدبر ويشهد لذلك اخبار كثيرة منها ما ورد فى باب المستضعف من ان من علم الاختلاف لم يكن مستضعفا فاذا تحقق وجوب الفحص بمجرد ذلك فكيف لا يجب بما مر ومنها ما ورد فى الجاهل كما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم المعتبرة بعضها عن ابى عبد الله ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لى جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا منى لهن فقال ع لا تفعل فقال والله ما هو شىء اتيته برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى فقال ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كانى لا اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربى ولا عجمى لا جرم فانى قد تركتها وانى استغفر الله فقال ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وما رواه الكلينى والشيخ فى الصحيح على الصحيح عن ابن محبوب عن ابى ايوب عن يزيد الكناسى قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن امراة تزوجت فى عدتها قال ان كانت تزوجت فى عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزانى غير المحصن وان كانت تزوجت فى عدة من بعد موت زوجها من قبل انقضاء الاربعة الاشهر والعشرة ايام فلا رجم عليها وعليها ضرب مائة جلدة قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان عليها عدة طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وغير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد تقدم بعضها كالدال على الامر بالتفقه وبالمعرفة وبالعلم وباصابة السنة الثالث ان كثيرا من جزئيات الصلوة مثلا مما وقع الخلاف فى وجوبها واستحبابها والاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بتقليد الفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عنده وهذا مثل الخلاف الواقع بين العلماء فى وجوب السورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك واورد بان من احتاط بحيث يحصل الصحة على كل تقدير لا وجه للقول بالبطلان كالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون تركه مبطلا وترك جميع ما يحتمل ان يكون فعله مبطلا بحيث يحصل له القطع بصحة صلوته على كل تقدير فان قلت هذا الاتيان فى الصلوة لان الافعال المحتملة للوجوب والندب كالسورة والتسليم ونحوهما ان وقعت على وجه الوجوب بطلت الصلوة على تقدير ندبيتها وكذا العكس قلت لا نم بطلان الصلوة بايقاع بعض اجزائها الواجبة على وجه الندب وبالعكس اذا تحقق نية القربة غايته كونه اثما فى اعتقاد خلاف الواقع وليس النهى متعلقا بنفس الصلوة او شىء من اجزائها بل ولا بصفاتها اللازمة كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم فيمكن عدم نية الوجه فى تلك الافعال بل الاقتصار على قصد القربة وكونه مشغولا بالصلوة اذ لا دليل على تعيين نية الوجه فى تفاصيل اجزاء الصلوة ولهذا لم يذهب احد من العلماء وان ذهب البعض الى البطلان مع نية الوجه المخالف للواقع ولذا لم يذهب احد الى بطلان صلوة الذاهل عن الوجه فى اجزاء الصلوة مع انه لا يتم القول

بالبطلان

بالبطلان بوجه على تقدير صحة تجزى الاجتهاد فان من اجتهد فى امر النية فظهر عليه انه لا تعتبر نية الوجه فى اجزاء الصلوة ثم اتى بالصلوة على الوجه المذكور فلا يتصور القول ببطلان صلوته على وجه انتهى ملخصا ويرد عليه اولا ان الاحتياط فى الصلوة غير ممكن اما الاخفاتية فلان الجهر بالبسملة فيها مما اختلف فقيل بوجوبه وقيل بحرمته وقيل باستحبابه ولا يتيسر فيه الاحتياط للجاهل فان قيل ياتى بصلوتين فاحديهما يجهر بها وفى الاخرى يخافت فيحصل الاحتياط قلت هذا مع كونه غير المدعى لا يكفى فى تحصيله للزوم الاشكال فى البراءة على هذا من جهة نية الوجه فى العبادة المختلف فيها فيحتاج فى تحصيلها من مخلص وهو غير ميسر فانه ان تركها فعدم الاحتياط فيه ظاهر وان اتى بها فاما ان ياتى بالوجوب او الاستحباب وعلى اى تقدير لا يحصل فان منهم من حكم ببطلان العبادة اذا نوى خلاف الوجه مع امكان العلم به والمفروض امكانه ولو تقليدا وعدم العلم بوجود الشرط وان اتى بهما جميعا فى صلوتين فلا يكفى ايضا لان منهم من يعتبر الجزم بالمنوى مع الامكان والمفروض ذلك كما مر مع ان فى حصول النية على هذا اشكالا فانها من باب الاذعان التصديقى لا التصور المحض فان قيل ياتى بالكل على وجه الوجوب من باب المقدمة فان حصول المامور به يتوقف عليه قلت فيه مفاسد منها ان اتخاذ المقدمة لا يتوقف على ما ذكر لامكان العلم بالمامور به كما مر مضافا الى ان عمومات البدعة تقتضى حرمة الاتيان به لعدم وصوله من الشارع لعدم شمول ادلة الاحتياط مثلها ومنها ان وجوب المقدمة تبعى ووجوب المكلف به اصلى والامتثال بالثانى يستلزم اجتماع المتضادين واعتبار الحيثية فيه والاكتفاء فى الامتثال به كما هو مقتضى مذهب الاشاعرة مما اختلف فيه فان المعتزلة واكثر الاصحاب منعوا منه ولا يحصل الاحتياط به مع ان فى شمول كلام الاشاعرة لنحو المقام اشكالا وعلى اى حال لا يجب فرد منها بخصوصه وجوبا اصليا ولا المجموع من حيث المجموع ووجوب واحد منها لا بعينه عندنا ومعين عند الله على تقدير تسليم جوازه والاغماض عن لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة موقوف على العلم باشتغال الذمة بتحصيله حتى يقال انه يمكن الاتيان به فيصح تكليفه وهو ممنوع فان الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف بيقين وحصول العلم به ممنوع ايضا الا بما يثبت بالظن الاجتهادى فلا يمكن ان يقال ان اشتغال الذمة بيقين يستدعى البراءة اليقينية فتامل فيه واما الجهرية فلبعض ما مر كسائر العبادات المركبة كالطهارة والصوم والحج وغيرها ومنه يظهر صحة كلام من حصر المكلف بالصلوة فى صنفين مجتهد ومقلد كالشهيد فى الالفية وثانيا ان بناء الكلام على القول بالتجزى خارج عما نحن فيه فان الكلام فى صلوة الجاهل الخارج عن الاجتهاد والتقليد راسا والا فمن يجوز التجزى يحكم بصحة مثلها ومن ينكره يبطلها على ان بعض ما مر ات على هذا ايضا فتدبر واستدل بان العبادة التى يوقعها المكلف جاهلا باحكامها مما ورد النهى عنها والنهى فى العبادة مستلزم للفساد وفيه ان شمول النهى لعبادة الجاهل مط مشكل بل غير ظاهر بل غير معقول لاستلزامه التكليف بما لا يطاق احتج المجوز بوجوه الاول ان ظاهر الاخبار ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل مثل وضع عن امتى ما لا يعلمون ومثل قوله الناس فى سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة وهى باطلاقها شاملة للجاهل فى العبادات وجوابه ان الخبرين ظاهران فى صورة عدم العلم مط ولو اجمالا لدلالة النكرة فى سياق النفى على ذلك وهو مسلم بينا فانه لولا ذلك للزم التكليف بما لا يطاق لكنه خارج عما نحن فيه فانه قد عرفت ثبوت العلم الاجمالى

هنا فان الكلام كامر فيمن عرف ما يتوقف عليه الاسلام والايمان مع كونه جاهلا في حكم من فروعه مثلا وهو
يستلزم العلم باثبات الشريعة ضرورة ومنها العبادات كذلك ومنها الصلوة كذلك والضرورة ايضا حاكمة بان
كل واحد منها مشتمل على احكام وليس كل احد عارفا بها كذلك فمن اكتفى بقول من لا يصح الاكتفاء به كابيه وامه
فرط في الدين وتحصيل احكامه الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام مما ثبت
بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر
وبعضها ما ثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا خلاف في وجوبه وبعضها
مما وقع فيه الخلاف كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر في الجهل به اجماعا واما القسم الثاني
فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين اما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهود ولعل القول
بانه معذور هو الاقوى ليكون مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة على معذوريته مطلقا وجوابه يظهر مما مر من
عدم دلالة الاخبار الماضية على ما نحن فيه مع ان الشهرة ان كانت حجة فمشتركة بين الاخيرين والا فكذلك فلا
وجه للفرق بينهما مضافا الى ان العلم الاجمالي ان كان يكفي في التقصير فمشترك بين الاول والاخيرين والا فكذلك فان
الفرض عدم علمه وكونه ضروريا مع فرض غفلته غير مجد على انه يمكن ان يقال الجهل في الضروري لا ينافي الامتثال
مطلقا كما اذا علم حكما يكون ضروريا وجهل ضروريته واتى به وهو ظاهر وعقابه على عدم تحصيل كونه ضروريا
غير معلوم الثالث ان الله لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم واوجب على الجهال السعي
الى التعلم كما اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة المتمكنون من الحكم يعينون للجهال
من يعلمهم ومنه قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى
مواسمه يضع ذلك من حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن
الحيرة واراد عليه السلام انه طبيب مرض الجهل وانه متعرض لعلاج الجهال واستعار لفظ مراهم لما عنده من العلوم و
مكارم الاخلاق ولفظ مواسم لما يتمكن معه من صلاح من لا ينفع فيه المواعظ والتعليم بالجلد وسائر الحدود و
روي ان المسيح عليه السلام راى خارجا من بيت عبادته فقيل له يا سيدنا امثلك يكون هاهنا فقال انما يأتي الطبيب
المرضى وح فاذا بطلت عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بتركهم التعليم اذا وقعوا عباداتهم في
الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن ضده فيكون القضية اذن عامة البلوى وجوابه ان رواية
المسيح على تقدير حجيته وصحته لا تدل على الوجوب كقول علي عليه السلام والضرورة قضت بعدم دوران الانبياء والاوصياء
والعلماء في جميع الامصار والاصقاع لدفع مرض الجهال بل سيرتهم على انهم نصبوا انفسهم لتعليم الجهال فلا تصير
القضية عامة مع ان في دلالة الامر على ما ادعاه منعا ظاهرا ان اراد من الضد الخاص كما هو الظاهر وان اراد
من الضد العام فلا يجدي نفعا الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل الصحاري والقرى البعيدة
عن محاسن العلوم والعبادات تعلموا شيئا من العبادات والطاعات من ابائهم او من هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا
ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم يثبت عندهم لا عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا آثمين بترك الطلب له
وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وح فان كان وجوب هنا فانما هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء

الجهال

الجهال فقد ذهب شيخنا الى ان المستضعفين من الكفار من لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن بلاد
الاسلام من يرجى لهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين
مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه الاكثر الا انه غير بعيد من تتبع الاخبار وفيه ان ما ذكر خارج عما نحن فيه
فان كلامنا ليس في المستضعفين بل فيمن يقدر على فهم الحق على ما ينبغي وكيف ما كان فان كان من قبيل الاول فهو
خارج عما نحن فيه وان كان من قبيل الثاني نمنع ان يكون تكليفه من باب تكليف الغافل كيف وقد عرفت انفا ان
كلامنا فيمن عرف اصول عقايده بالدليل وجهل حكما او ازيد من احكامه الفرعية والعلم بها يستلزم العلم الاجمالي
بثبوت التكاليف فلا يكون غافلا وعدم دليل يركن اليه العاقل في الاعتماد على هؤلاء يقتضي تقصيره الخامس
لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل ولو جمعت الشرائط
لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي وان اخذها من الفقيه الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى في
بطلان عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في تلو الكفار وتحت طبقاته بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصر
على ترك الصلوة جاءت الاخبار ناعتة بالكفر كما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام حيث قيل له لم
سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا فقال عليه السلام ان الزاني لا يزني الا من شهوة تدعوه الى الزنا واما تارك
الصلوة فهو لا يتركها من شهوة تدعو اليها وانما يتركها استخفافا فانها اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وهذا
الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استحلالا لعدم الفرق في الاستحلال بين الزنا وترك الصلوة فيلزم
ح ان يكون عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا ولكنهم اخلوا مثلا بان الاتيان
بالسورة هل هي على وجه الوجوب او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ونحوه مما ورد فيه الخلاف
فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم وامامهم فيما يلزم
في الدنيا والاخرة ويرد عليه ان فساد العبادة مسلم بلا افساد كالفسق واما الكفر فكلا وهو اجماعي وعدم
دلالة الخبر عليه واضحة فان تارك الصلوة غير فاعلها فاسدا مفهوما ومصداقا ولا يلزم من اشتراك الامرين
في شيء اتحادهما في جميع الاحكام على ان الخبر لا يكون باقيا على ظاهره لما مر ولا ينحصر حمله على ما حمل لامكان ان
يكون مبنيا على ان الظاهر من ترك الصلوة انه من باب التوهين بخلاف الزنا فاذن ظهر الفرق فاذا علمنا ان
تركها ليس من هذا الباب فلا يستلزم المدعى كما نحن فيه على وجه التنزل السادس انك لو تتبعت احوال الناس
في هذه الاعصار وفي عصر النبي لوجدتها موافقة في شان العلماء والعوام في المعرفة والجهل والعذر وعدمه
والفقيه الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو وقع بين يدي الصادق عليه السلام مثلا لعابها عليه
كما هو يعيب الان على عبادة العامي واستشهد لذلك بصحيحة حماد المروية عن الصادق عليه السلام الواردة في باب
تعليمه الصلوة له ثم قال وقوله عليه السلام ما اقبح بالرجل منكم وقوله يحدودها تامة مشعر بان نقصان صلوة حماد انما كان
من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم ببطلان ما مضى من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة
الباطلة يجب قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر من مثل حماد مع ملازمته له فكيف
لا يقبل العذر من عوام الناس ومن هو في اقاصي البلدان والصحاري وفيه ان ادعاء القبح فيما يقطع على صحته

غريب عجيب وعدم دلالة الصحيحة على ما ادعاه معروف وفيها مواضع كثيرة فيها دلالة على انها البحث في بيان
الواجبات بل مفصح عن ان المتروك في فعل حماد بعض المندوبات كقوله بجد وده تامة احسن الصلوة ولا يحسن ان
تصلي وغيرها السابع ورد في الاخبار الصحيحة ان للايمان درجات وفي بعضها عشر درجات وان الناس يتفاضلون
فيه بقدر اعمالهم وورد انه لا ينبغي لصاحب الدرجة العالية ان يبرء من ذي الدرجة الهابطة ولا يوبخ عليها
بل يأخذ بيده ويرفعه اليه بالرفق والتفاوت بالاعمال الذي تفاوت به الدرجات شامل للواجبات والمندوبات
بل هو في الاول اظهر كما ورد في الروايات ان العبد اذا اتى بالفرائض لم يسئله الله عن النوافل فلو لم يكن للجاهل
لما حصل على درجة من درجات الايمان ولو ظهر صاحب الدرجة لرايت ما في ايدي العلماء من الفتاوى التي
عملوا بها من عصورهم على اختلاف آرائهم فيها كان يستحسن منه الا القليل لان حكم الله في كل واقعة حكم
واحد كما نصوا عليه وليس لهم عذر الا انهم عملوا بالظن والاستنباطات وقواعد الاجتهاد وهذا ايضا يكون
عذرا للعوام حيث انهم عملوا بظنونهم واعتقادهم ان عباداتهم كانت على جادة الصواب ومنها ان اصحابنا كالعامة
وان اختلفوا في معنى الايمان مع اتفاقهم على انه اسم لتصديق القلب او لعمل الجوارح او لمجموعهما الا ان المنقول
عن المحقق الطوسي وجماعة من اصحابنا اختيار الاول وزاد في التجريد الاقرار باللسان وهو المنقول عن اكثر الامامية
وعلى هذا لا اشكال ويحمل الاخبار الدالة على ان الايمان يتفاوت بالاعمال على درجات كمال الايمان وكذا ما
دل على ان لا ينبغي ان يراد والدرجة العالية من ذي الدرجة الهابطة وكذا لا اشكال على ما نقل عن الجنيد
والمحدثين من اصحابنا من اختيارهم الثالث للاجماع منا على عدم ثبوت احكام الكفر بمعناه المعروف بمجرد ترك فعل
من افعال الجوارح وعلى هذا ينبغي ان يقال ان الكفر عندهم ذو مراتب كالايمان ورفع بعض مراتب الايمان لا يستلزم
رفع الطبيعة ولا الخلود فلا اعتبار اذن ان التزم عدم الايمان من ترك التقليد بمعنى رفع مرتبة من مراتبه وان لم
يستلزم الخلود ولا النجاسة مثلا واما ما ذكر من اشتراك العوام والعلماء في العذر فما لا ينبغي ان يجاب لظهور
فساده في الغاية الثامن ان قدماء الاصحاب كالشيخ الطوسي واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى
ان قصد القربة كاف في صحة العبادات من غير حاجة الى التعرض للوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات
على هذا الوجه مطابقة للقانون الشرعي فالذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان تقولوا ان كون قصد القربة
كافيا في صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فيقال لكم ان ما نقلتموه من اقوالهم وفتاويهم في عدم
جواز تقليد الموتى هي من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها والجواب الجواب ومنها ان العامي ان علم كون الاكتفاء بالقربة
مطابق للقانون الشرعي فلا كلام لنا فيه ولكن لما كان الحكم ظنيا مختلفا فيه ومما انكره جم غفير حتى ان نسبة
الاكتفاء الى الشيخ نظرا والمطابق لنفس الامر غير معلوم فالحكم بخروجه عن عهدة التكليف بمجرد الاتيان به غير معقول
غاية الامر انه يثبت قيام ظن المجتهد بالنسبة الى نفسه والى مقلده واما قيام كل ظن وجبا في مقام العلم موقوف
على الدليل وليس فليس ومحصول المقام ان الجاهل اما ان ياتي بالصلوة مثلا بوجه شاكا في صحتها وحينئذ لا شك
في فسادها وان كان مطابقا للواقع لعدم وجود شرطها الثابت شرطيته وهو القربة واما ان يظن او يجزم بصحتها
ثم اما ان ياتي مخالفا للواقع او لا اما الاول ففاسد لان الصحة عبارة عن موافقة الامر وهي غير متحققة به

بالفرض

بالفرض واما احتمال عدم التكليف زائدا على ما فعل فباطل لما دل على ثبوت الصلوة في ذمة المكلفين وعمومه
لما مر من وجود المقتضي للتكليف وهو العلم الاجمالي وعدم ما نفيه ما يتوهم ما نفيه وهو الجهل لكونه ناشئا
عن التقصير كما مر في دليل المختار واما الثاني وهو ان ياتي موافقا للواقع على فتوى بعضهم فكذلك لعدم دليل
على البراءة عن عهدة التكليف بها مع كون الحكم مخالفا للاصل واما ما ذكر من المعارضة ففي عن البيان الجواب
التاسع قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها قد ورد النهي عنها ما معنى الجاهل باحكامها فان كان
المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة مثلا من ابويه
ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان ياتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه على وجه القربة تكون عباداته
صحيحة مجزية وان لم ياخذها لا من الفقيه الحي ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان بها
فهذا يرجع الى التقصير المذكور في مطاوي ما تقدم وهو ان الجهل باعدادها وما انعقد الاجماع عليه من ركوعها
وسجودها ونحوهما مما لا يعذر صاحبه واما الجهل بباقي كيفيتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور
وان كان ممن يقبل العذر في حقه وجوابه يظهر مما مر من جواب ما اورد على الدليل الثاني للمختار وفي جواب
ثاني ادلته فراجعهما العاشر اطلاق قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فانه متناول لما يخرج
عن الحجة الى الخلق ولما خرج منه لكنه لم يصل بعد الى المكلف فان الاحكام انما اطلع عليها المكلفون في
بلوغهم على مد العصور والدهور وذلك انك ترى اعاظم العلماء يرد بعضهم قول بعض اخر بعدم الاطلاع
على مدرك الحكم ودليله مع وجود الدليل وعدم اطلاع البعض عليه فالجاهل اذا بلغه الحكم من الفقيه او
المحدث وجب عليه العمل بمضمونه وان قلتم انه يجب عليه الرجوع الى المجتهد بالتقليد قلنا على تقدير وجوبه فانما
يجب عليه السؤال عما اطلع عليه مجملا وعرفه بوجه ما حتى يكون موردا للسؤال واما الجاهل بالحكم مطلقا فكيف
يتصور السؤال عنه فان اوجبتم على الفقيه تنبيهه على ما لا يعرفه فرحبا بالوفاق لكنكم لا تثبتون الوجوب
المحض الا على الجاهل ومنها ان هذه الرواية وامثالها مما استدل الفقهاء بها على ان الاصل براءة الذمة لا
التوقف والتحريم كما هو طريقة الاخباريين فان اراد من ذلك ان اصالة البراءة تقتضي عدم المواخذة وكفاية
ما فعل الجاهل مطلقا فان الاصل براءة الذمة عن شيء اخر بعد ما فعل هذا الفعل ففيه ان اصالة البراءة انما يجوز
التمسك به فيما لا يعلم من جهة الشرع لا خصوصا ولا عموما واما ما نحن فيه فكل مكلف يجزم بانه مكلف بالعبادات
وهي مشتملة على احكام كثيرة ضرورية والعلم الاجمالي يكفي لصحة التكليف بالضرورة كما مر مرارا ويجزم بانه
هدد على تركها فالاكتفاء بما فعل باي نحو اتفق يوجب ظنا قويا بانه يتضرر بل جزما به والضرر المظنون يجب دفعه
عقلا مع عدم حصول شرطها على ان الاصل لا يعارض الدليل خصوصا اذا كان قطعيا كما ذكرنا وكيف يقاوم
العام الخاص سيما مثله مع انه لو بني الامر على ذلك لكان لا يوجد من يعبد الله على شيء الا نادرا اذ على ما قررت
من انه مع العلم الاجمالي ايضا الاصل براءة الذمة فلا يجب على احد تحصيل المعرفة ومع التهديدات والتخويفات
والتشديدات البليغة لا يكاد يوجد من يتصف بكمال التعبد والاطاعة فكيف اذا كان الاصل براءة الذمة
مطلقا ولا يكون وجوبا اصلا بل الفاعل... لعل به انه لا يجوز الا للمجتهد الجامع للشرائط المتتبع الماهر الخبير عن

الادلة والاطراف بحيث يعلم او يظن فقدان الدليل على خلاف الاصل فهو حجة يتمسك به ولذا تراهم يجرونه في
مواضع مخصوصة كما لا نص فيه او الشبهة الحاصلة من تعارض الادلة وغير ذلك ولا يستندون به في
كل موضع ثم لو كان قبل ورود الشرع او كان غافلا بالمرة لكان له وجه وليس ذلك من محل النزاع في شيء كما مر
وان اراد ان هذه الرواية واشباهها يجب العمل بعمومها كما هو مقتضاها مع العلم الاجمالي ايضا بان يكون العلم المنفي
فيها التفصيلي فمع ما مر من ان العلم اعم من الاجمالي فلا يكون العالم بالاعلم الاجمالي داخلا تحتها فقوله يلزم
صحة اي فعل فعل كل من لم يسمع احكام الشريعة تفصيلا باي نحو اتفق وهذا ما لا يكاد يتفوه به احد هذا
مع ما فيه مما يظهر مما مر **الحادي عشر** ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم
من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى على المنصف فهو
ايجاب هذا الحكم مشكل جدا وحجج الله صلوات الله عليهم ما كانوا ياخذون الجهال بما يقولون وروي ان مولانا
امير المؤمنين رأى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة تان بصلوتك فتانى في الصلوة الاخرى
فقال له ما احسن هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هي الاحسن لاني صليتها من خوف الله
وهذه من خوفك فضحك ومضى عنه وفيه ان المكلف اذا كان بحيث لا يقدر على فعل ما اراد الله تعالى منه
فلا شك في انه غير مكلف به لانه لا يكلف نفسا الا وسعها الا انه مشكل فلو فرض ان هؤلاء الجماعة لا يقدرون
على ذلك او فرض انهم غافلون عن وجوب التحصيل فخارجان عن محل النزاع ومسلم عند الكل اما الاول فظاهر
واما الثاني فلما عرفت مرارا من ان كلامنا فيمن عرف اصوله وجهل فروعه كلا او بعضا وهو لا يعد غافلا
لان العلم بورود الشريعة لا ينفك عن العلم الاجمالي بالتكاليف عادة او عقلا وهو كاف في ثبوت التكليف
لعدم دليل يركن العاقل اليه قبل وصوله الى ما قلناه واما مجرد صعوبة ما في تحصيل الواجبات والمحرمات على
الوجه المط لا يوجب رفع التكليف اذ اغلب التكليفات كالحج والجهاد والصوم في الايام الطويلة الحارة لا يلائم
الانفس بل معنى التكليف هو تحمل المشقة مع ان العلم باجتهاد المجتهد وكونه عادلا لا يستلزم معرفة
شرائط الاجتهاد والعلم بمعنى العدالة والدقائق الماخوذة فيه حتى يلزم ما ذكرت قال السيد المرتضى وطريق
العامي الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
يسكنه ومرتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة و
فنون الاداب وللعلامة طريق اسهل من ذلك وان كان الاول اولى وهو ان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من
الخلق واجتماع المسلمين واستفتائه وتعظيمه والتكلم في الطريقين ليس هنا محله وبالجملة صعوبة الاخذ من
المجتهد الحي ليس بحيث يرفع التكليف به هذا ان كان الصعوبة باعتبار معرفته وان كان باعتبار عدم وصول اليد
اليه فمع التعذر خارج عما نحن فيه وليس هنا محل بيان تكليفه واستدل المقدس الاردبيلي بالاصل وبالاخبار
انشاء كمدح الشارع جماعة للطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم بحجيتها والحكم بصحة حج من مر بالموقف وقوله لعمار
حين غلط في التيمم الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح مع انه ما كان يعرفه وتصحيحه واستحسانه من نسي ركعة

فعلها

فعلها مع عدم العلم وبالعسر والحرج وصعوبة العلم المعتبر عندهم في واجبات الصلوة ومبطلاتها سيما بالنسبة
الى النساء والاطفال في اول البلوغ فان معرفة المجتهد وعدالته وعدالة الواسطة ومعنى العدالة امر صعب
شاق والطفل لا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ ويبعد مع الصعوبة والمشقة هذا ملخص كلامه واورد
عليه بعد الجزم بانه مخالف للقواعد العدلية بان احد الجاهلين ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو
اما ان يستحقا العقاب او لا يستحقانه اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المط لان استحقاق العقاب
انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب
لجرى الكلام في كل واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا مفسدة واضحة
لا يسوغ لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات
الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما
فيه ضرب من التعمل والسعي ويجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه
البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان واما الاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتاويل فيشكل
الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل التفصيل هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه وفي نظائره
ثابتا ورد بانا نختار الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعاة الوقت لعدم علمهما بوجوبها وعدم
تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما فقد فعلاها وهي تكليفهما وهي
الواجبة عليهما ويعاقبان عليها ان تركاها نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه ان المطلوب
منه الصلوة في الوقت ولم يفعلها ادونه لا الاول الا ان يكون المطلوب منه الصلوة بشرط العلم وجوب رعاية الوقت
فهذا وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه لم يات بشرطها والمشروط يعدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت
لو علم فيه ان المطلوب منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط دليل واما القضاء فهو فرض
مستانف لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه عليهما او على واحد منهما فهو المتبع والا فلا قوله ولو انفتح قلنا
هذا يفضي الى ان يكون كل واحد من افعال الصلوة الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف الغافل
وهذا لا مفسدة فيه بل هو مقتضى القواعد العدلية هذا مع فرض الجهل بانه يجب عليه السعي الى معرفة الصلوة
بشرائطها واركانها وموانعها بحيث يحصل له القطع او الظن بانه لم يعزب عنه شيء منها واما لو فرضنا ان احدهم علم
بوجوب السعي ولكنه تركه واتفق انه صلى صلوة تامة الشرائط والاركان خالية عن المفاسد والاخر علم ايضا كذلك
وتركه وصلى مع فوت بعض الشرائط مثلا لقلنا الاول معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس
السعي والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها الا ان فرضناهما كذلك ولو فرضناهما شرطا وان المكلف علم
ان المطلوب منه الصلوة المشروطة فيعاقب لانه لم يات بما في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي وعلى
الاتيان بالصلوة التامة فترك واستمر جهله بالشرائط ثم لم يات بها مطابقة للواقع فلا بعد في عقابه اذ لا تعذر صحيحا
ولا يدم فاعله وانت اذا تاملت ما قلناه يجوز لك اختيار الشق الاول مع فرض العلم بوجوب السعي ان اريد بالعقاب
مطلقه اي سواء كان على ترك السعي ام على تركه وترك الصلوة واختيار الشق الاخير ان اريد به العقاب على تركه

الصلوة قوله ويجوز مدخلية الاتفاق اذ يقول انه استحق المدح لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة ولم يستحق العقاب لانه اتى
بما هو المطلوب منه وان لم يعلم بالطلب لا بقاق اذ لم يستحق العقاب على ترك المراعاة لجهله بل وهما ينسحق المدح
عليه وهو ظاهر البطلان لانا نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون كل ما لا
يستحق العقاب عليه يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك الزنا من غير قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح
فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني
تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد قوله قابل للتاويل الخ اقول ان كان قبول التاويل من غير معارض
باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على كل شيء والتعويل وان كان هناك معارض
فلا بد من بيانه فعليه التاويل والحق ما قاله وهو ان الذي افاده ظاهر التحقيق وجليل النظر ولعل دقيقها
يعطي ما افاده الفاضل المتقي فتامل فان المقام مطرح الانظار والكل منظور فيه اما اصل الحجة فلان الاصل
لا يعارض الدليل وما قدمناه هو الدليل على انه اعترف بوجوده بالنسبة الى العالم وقدم مرادا ان كلا منا فيه
ولو اجماعا او لا فنحن موافقون معه واما الاخبار فعلى تقدير تسليم الدلالة نقول اولا اجمالا ان النسبة بينها
وبين ما دل على حرمة العمل بالظن ووجوب الاخذ عن اهل الذكر وعدم صحة الاعمال الا بالمعرفة وحرمة البدعة
وغير ذلك تمام لا يخلو اما ان تكون مباينة او عموما وخصوصا مطلقا او من وجه مع ظهور بعضها وعلى اي
تقدير يشترط العمل بها منتفية لتركها وهجرها عند الكل الا النادر منهم ومخالفتها لصريح الاخبار مع كثرتها
والقواعد قطعية فلا تخصصه ولا تقدم عليه وثانيا تفصيلا ان حكاية الطهارة من الاحداث في الدين كالذي في
الى الكعبة مع امضاء الله تعالى له او غير مضي فهل يجوز لنا مثل ذلك وهل هو الا بدعة محرمة علينا واما حكاية
عمار فالتوبيخ متوجه الى التعلم وان فعله ظاهرا بالنسبة الى سببه فان المراد التوبيخ على سببه وهو التعلم فان
التوبيخ يتوجه الى الفعل المقدور وفعل التيمم كذلك بغير اطلاع من الشرع كان محال الاعادة فلو كان فعل كما
وصفه ايضا لكان من جهة تعليم الشرع واما قضية تصحيح الركعة فلعله من جهة قانون شرعي والا فلا يجوز
التصرف في الشريعة بمحض الاستحسان وقصد القربة في مثله وفاقا وكفاية مرور الجاهل بالمواقيت كالجهر و
الاخفات خارج بالدليل واما الصعوبة فان بلغ الى حد يكون التكليف معه تكليفا بما لا يطاق فهو خارج
عما نحن فيه كما هو الظاهر بل مراده الا كما نحن فيه فلا اعتبار به مع انه كيف يدعي الصعوبة مع ان غالب هؤلاء
من النساء والاطفال وغيرهم يتعلمون الصنائع اللطيفة والعلوم الدقيقة والاداب الحسنة واللغات العجيبة
والاشعار الموزونة والقصص والحكايات الطويلة الغريبة وغير ذلك مما يشاهد ومسائل الصلوة خصوصا
واجباتها اصعب من اي شيء منها فانصف واستقم واما الايراد على الحجة ففيه ان الاخبار على ما ذكره مخالفة للعمومات
القطعية العقلية فكيف يبقى معها الاشكال ويشكل التعويل مع مخالفتها القابل لما عرفت مضافا الى ما ذكر
من انه على الثالث يلزم خلاف العدل غير صحيح بل الظاهر اجتنابه ولكن لا لما ذكره المقدس الاردبيلي من انه
يكفي الفعل على ما هو المامور به مطابق لما نذكره ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام وهي ان التكليفات لما كانت تنقسم على قسمين منها ما هو مطلوب في نفسه وفي حد ذاته والمصلحة

فيها

فيها كالمقصود منها غير معلومة لنا كالصلوة وغيرها ومنها ما ليس كذلك بل الغرض منها الوصول الى شيء اخر و
حصول مطلب من المطالب والمصلحة كالمقصود منها معلومة كازالة النجاسة للصلوة مثلا وغيرها فان المقصود
منها ايقاع الصلوة مع الطهارة وفي الاول لا يحصل الامتثال الا بقصد التقرب لان المراد منه الاطاعة وهو
لا يحصل الا بذلك مع ان الشارع امرنا به فيه بخلاف الثاني فانه لم يتوقف الامتثال به اليه لان المطلوب منه
يحصل باي نحو اتفق حتى انه لو وقع ثوبه في النهر مثلا وتطهر ولم يتفطن وبعد ذلك نسي نجاسته وصلى معها
وبعد الفراغ منها تذكر وعلم طهارة ثوبه تصح صلوته قولا واحدا نعم ان نوى به القربة ايضا يصير عبادة ويثاب
به اذا تمهد هذا فنقول لما كان المفروض ان المجهول هنا مراعاة الوقت وهو من الشروط الخارجة عنها غير
المحتاجة الى القربة بل المقصود منها ايقاع الصلوة في الوقت وقد حصل فالجاهل الاتي صلوته فيه صلوة صحيحة
بخلاف الاتي بها قبل وقتها فانه لم يات بالمامور به مع كونه غير معذور لما مر وياتي لان المشروط عدم عند عدم
الشرط فظهر ما في كلامه من ان تجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه
البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان فانا لم نجوز مدخلية الاتفاق بل نقول وجه الامتثال بالنسبة اليه
الى الاول ان الامر بالنسبة اليه تعلق مطلق في الواقع واتى بالمامور به على وجهه فامتثل مع علمه بالتكليف غاية الامر
في الباب انه اخطا في امر لا ينافي صحة العبادة بخلاف الثاني فانه لم يمتثل لترك المامور به بترك شرطه كما مر فليس
من باب مدخلية الاتفاق في استحقاق المدح والذم واما الرد ففيه نظر من وجوه الاول ان تعليق عدم
استحقاق العقاب على ترك مراعاة الوقت في هذا المقام باستحالة تكليف الغافل ليس في محله لانه اما ان يكون
المراد من الغافل من لم يبلغ اليه صيت الشريعة او من بلغت وعلى الثاني فاما ان دخل فيها او لا وعلى الاول
فاما اختار مذهب الخاصة او لا وعلى الاول فاما ان علم وجوب تحصيل خصوص حكم الوقت او لا وعلى الاول
فاما انه ترك التحصيل والفحص او فحص وفتش ولكنه لم يتفطن بوجوب المراعاة تعين وعلى تقدير الثاني فاما
انه اكتفى فيه بالظن او حصل العلم لكن المفهوم من المورد صريحا ان كلامه فيمن جهل خصوص مراعاة الوقت مثلا
كما هو مفروض اصل المسئلة فح نقول لا يتصور في شان ذلك الجهل المنافي للتكليف فانه بعد ان عرف وجوب
الصلوة واشتمالها على احكام كثيرة تحقق شرط التكليف بالنسبة اليه فيكون مقصرا فيعاقب مع انه اذا جهل
خصوص المسئلة مع تقصيره لا يعد جاهلا مع دخوله تحت قوله ولو فرض ان احدا علم وجوب السعي الخ ولو قيل يمكن
ان يكون فحص ولم يطلع على وجوبه قلنا هذا امر محال عادة فان وضوح امر الوقت في الامة ليس بحيث
يمكن خفاؤه على احد ولئن سلم نقول خارج عما نحن فيه لان هذا فرض نادر او نادر لا يخالف فيه احد
على تقدير تحققه لبطلان التكليف بما لا يطاق عندنا بل الاشاعرة لا يقولون به لانهم لا يجوزون تكليف
الغافل الثاني انه يلزم عليه من اختياره الامتثال بالصلوة لا من اتيانها بها مع شرائطها المعلومة انه لو اعتقد
احد ان الصلوة عبارة عما يقولون العشرة مثلا وهو لاها لا يا الله لكفاه بل ما يكون اسوءها الا من هذا
كما ترى فتدبر الثالث ان قوله فغاية الامر الخ انا في مرتبة دفع تجويز مدخلية الاتفاق من عدم استحقاق
المدح بمقتضى الاتفاق فانه التزم هنا بقلة الثواب واكثريته مع ان مناط الافتراق بما وقع على وجه الاتفاق ولا ينفعه

اعتبارهما فى اصل الصلوة لرجوعها الى ذلك ايضا ولم يرض به هذا مضافا الى ما مر من ماجة القول الرابع فى عالم
يكن مقصرا وهو لزوم التكليف بما لا يطاق فيظهر جوابها مما مر اشارة هل يكفى التقليد فى اصول العقايد
ام يجب النظر ام يحرم فيجب التقليد اقوال اوسطها الوسط وهو اشهرها ولنمهد لتحقيقه امورا الاول
اتفق العلماء منا ومن العامة على ان المصيب فيها واحد لتحقق الحكم فى الخارج واتحاده كالعرفيات والعاديات و
العقليات الصرفة والا لزم الجمع بين الضدين او النقيضين والحق انه ضرورى فمخالفه مخطئ خلافا للعنبرى
فزعم ان الكل مصيب وعلى الاول اختلفوا فى الاثم وعدمه والمعروف الاول خلافا للجاحظ فجعله كالفروع و
ربما اول الاول الى الثانى وقد مر الجميع مفصلا ويأتى بعضه الثانى فى تحقيق محل النزاع اعلم ان المسائل
الاصولية منها ما يتوقف عليه الدين كوجود الصانع والنبوة والمعاد ومنها ما يتوقف عليه المذهب كما
والعدل والامامة فانه يجب عليهما منها اصول المذهب ومنها اصول الدين ومنها ما لا يتوقفان ولا احدهما عليه
ككون العلم فى الواجب حصوليا او حضوريا او هما معا والعلم بحقيقة القضاء والقدر وحدوث الكلام وقدمه
وعينية الصفات وزيادتها الى غير ذلك من المسائل التى لا يجب معرفتها وان وجب الاذعان بما هو ثابت
فى الواقع وهو اشرف انحاء الوقوع فالكلام فى ان ما يجب على المكلف الاعتقاد به ويتوقف عليه الاسلام
هل يجب فيه النظر اولا لا ان كل ما يتعلق بالاعتقاد وان لم يجب معرفته ولا يتوقف عليه الاسلام يجب
فيه النظر ومعرفته بالادلة العقلية بل ما لا يتوقف عليه الاسلام الا الادلة النقلية بل ظاهر بلا كلام عدم و
معرفته بالادلة العقلية بل يكفى فيما يتوقف عليه المذهب الادلة النقلية وكذا غيره مما يجب معرفته وما لا
يجب الاعتقاد به لا يجب معرفته مطلقا ولا يوجب عدمها الكفر كذلك نعم لو كان حكم من احكام الدين او المذهب
ضروريا وانكره ولم يكن معذورا صار بذلك كافرا او خارجا عن المذهب وهذا غير مختص بالمسائل الاصولية
بل الفرعية ايضا كذلك فان انكار الاحكام الضرورية يجعل منكرها كافرا سواء كان من الاصول او الفروع
فبذلك علم ان ما وجب اعتقاده فى الشريعة ويتوقف عليه الاسلام هو محل النزاع فى لزوم اثباته بالعقل
دون الشرع على تقدير لزوم استناده الى الدليل لا جميع ما يتعلق بالاعتقادات وان وجب الاعتقاد به و
لا يجب معرفته فان ما لا يجب الاعتقاد باحد طرفيه كمعاد البهائم ووضع النار لاطفال الكفار ونحوهما لا يجب
فيه الاجتهاد ولا التقليد بل يكفى فيه ان يكون اعتقاده ان ما طابق الواقع هو الحق وان لم يعلم بالخصوص بل يمكن
ان لا يكون فى بعضها ذلك واجبا ايضا كما يجوز ان يعرف ما لا يتوقف عليه الاسلام او يتوقف عليه المذهب
كغيره مما لا يتوقف عليه الاسلام بالادلة النقلية ومنها الضرورة او الاجماع بشرط علمه بكونها كذلك فبان ان
ما يتوقف عليه حصول الدين ويجب اعتقاده محل البحث لا غيره وان صار انكار ما خالف ضرورة الدين او المذهب
لكفره وخروجه من الاسلام او المذهب فامكن حصول الكفر بالثانى احيانا فيما كان يخرج عنهما او عن احدهما
والا لا يصح حصر الاقوال فى لزوم الاستناد بالادلة العقلية عندنا وعند المعتزلة وادعاء الدور فى النقليات
منقدح واما فى غيرها فيجوز الاستناد الى العقل والنقل معا او احدهما فلا ينبغى النزاع فى العلم بغيره فان ما لا يمكن
العلم به لا يعقل لزوم احد الامرين فيه وقد يجب مثله كفاية لدفع المبتنى مثلا فقد وجود الجزء الفرد وعدمه واثبات

الذوات فى الاعدام ونفيها من المتنازع فيه كما فى غاية المبادى ليس على ما ينبغى وكذا ما فى القواعد الشهيدية لا
يجوز التقليد فى العقليات ولا فى الاصول الضرورية من السمعيات اذ يدخل فيه التقليد فى وجود الجوهر الفرد وعدمه
مع انه لا دليل على الحرمة فيهما وهكذا وكذا ما فى كلام بعض الاواخر من ان مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث
العالم ونفى العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك لا يمكن دعوى لزوم اصابة الحق فيها الا ما ثبت منها بالضرورة
او بالكتاب والسنة الثالث العلم يطلق على معان منها ان يراد به الصورة الحاصلة فى الذهن وهى ان كانت اذعانا
للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والاول ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والاعتقاد يطلق
على التصديق مطلقا ايضا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا يمتنع
زواله بالتشكيك يسمى يقينا والا فتقليدا لا يقال ان كان اعتبر فى الثبوت امتناع الزوال انحصر فى الضروريات
لان النظريات قد يغفل الذهن من مباديها فيشك فيها بل قد يحكم فيها بالخلاف وان اعتبر عسر الزوال لم يكن مخرجا
للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال لانا نختار الاول ونقول المدار على صدق العلم فاذا غفل عن مباديه لم
يصدق كونه علما كما لم يكن عالما وقد يتفق مثله فى الضروريات واجيب بان النظريات اذا حصلت من مباديها كانت كا
لضروريات فى امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما فى المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن
مباديها التى لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادى وفيه نظر ومنها ان يراد به ما
يتناول اليقين والتصور ومنها ان يراد به اليقين فقط وهو المعروف فى معناه بين الاصوليين والظاهر كونه حقيقة
فيه للتبادر وصحة السلب وبعض الاواخر عد هذا معنى اصطلاحيا وجعله حقيقة فى الجزم او الجزم المطابق للواقع و
ان امكن زواله بالتشكيك وهو خلاف المعروف والظاهر الرابع ان من الاواخر من عنون المسئلة بان المشهور انه
لا يجوز التقليد فى الاصول وقيل يجوز ويلزمه ان يريد بالاول ان الاعتقاد الحاصل من قول الغير لا يكفى سواء
افاد الجزم او الظن بل انما يعتبر العلم الحاصل من الدليل فانه المشهور وبالثانى انه يكفى واما ارادة الاعتقاد الناشى
عن الدليل او الظن الحاصل منه فالظاهر عدم دخوله فيه وان كان من اقوال المسئلة لكونه من الاواخر فلا يدخل فى
عنوان المشهور وبالجملة نزاع المشهور ان المعتبر العلم بالدليل او يكفى قبول قول الغير سواء افاد الجزم او الظن واختاره الا
المقدس وشارح الوافية وهو المحكى عن المحقق الطوسى ثم قال قولنا يجوز التقليد فى الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ
بقول الغير فى الاصول كما هو كذلك فى الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر فى الاصول هو الاذعان
والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له بل لم يقل به احد ولا احتمله كلامه بل هو كلام
اجنبى فان ما ذكره لا يمكن ان يتوهم كونه محل النزاع عند احد بل محل النزاع ليس الا ما ذكرناه وبه يبين ما فى بقية
كلامه ثم قال وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل
النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائى
فى اخر الكلام على جواز التقليد فى الاصول وعدمه ان النزاع هنا يرجع الى النزاع فى اشتراط القطع يعنى ان قلنا باشتراط
القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم
القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر وقد عرفت ان العلم والظن

لبسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لابد ان يريد من ذلك وجوب النظر
اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن و
قد لا يحصل به شئ منهما كالمسائل المترددة فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول
الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل له العلم
لانه يجب عليه تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول
فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل
به على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع فيرجع
القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم بالاطلاق الى دعوى ان مسائل الاصول كلها
مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يوف النظر حقه ولم يخل نفسه عن
الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ويرد عليه ان حصر المعنى فيما ذكر في جواز العمل بالجزم المطابق
للواقع الغير الثابت لا يصح لاحتمال ان يراد جواز العمل بقول الغير سواء افاد الظن او الجزم المذكور ولا ريب انه الظاهر
وكذا قوله فيؤول النزاع الخ لعدم الدليل على الاول فان تحصيل العلم امر مقدور ولا وجه لجعله غير اختياري فان
ترتيب المقدمات لما كان اختياريا فما يتولد منه ايضا اختياري فان الحاصل من الاختياري اختياري اذ الايجاب
بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا يؤول النزاع الى ما ذكره وكذا قوله على مقتضى جزمي في قوله هل يجب اقامة الدليل على
مقتضى جزمه بل الممكن اعم كما هو ظاهر وما اورد على هذا النقد بعض على البهائي من انه قال ان اشترطنا القطع فلا يجوز
التقليد وان لم نقل به واكتفينا بالظن فيجوز غير مفهوم من كلامه فانه جوز التقليد على تقدير عدم القطع وهو غير
مستلزم لاشتراط الظن بل يمكن ان يكون محصلا للجزم الغير الثابت او للظن وما قال القائل ان يقول غير وارد
لمنع القائل بما ذكره الى عصره ولو سلم احتمل عدم اطلاعه به مع ان القطع مع التقليد غير معقول ولا تعدد اصطلاح
في القطع ولا في التقليد وما قال ان النظر قد يحصل منه اليقين الخ عجيب فان الشكل الاول بديهي الانتاج و
الثلثة الاخر اذا رجعت اليه فكذلك وما ذكره اشتباه ثم ما يتعارف من وقوع التردد او التخلف مبني على عدم
حصول الانتاج لانه مع اجتماع الشرائط يتخلف النتيجة فيما كان فيه من وجود الصانع وصدقه ونبوة النبي و
صدقه مقدماتها تامة فلا يناسب ما ذكره وليس حصول العلم من زيادة النظر وكذا قوله يرجع الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فان المتنازع فيه انما عرفت انه ما يتوقف عليه الاسلام
لا مطلق المسائل الاصولية لامكان رجوع كثير منها الى المتواتر المعنوي او اللفظي كالقران وغيره وبشهادة حصر ادلته
على تقدير تحصيل العلم بالدليل عند المعتزلة في الادلة العقلية مع انه لو كان لما يتوهم وجه للحصر فبان ان الكلام
فيما يتوقف عليه الاسلام والا فيكون اعم من العقل والنقل عندهم لامكان حصول العلم من الادلة النقلية مع
امكان حجية الظواهر كالقران وغيره وكذا قوله وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة اذ هو ليس على اطلاقه
فان كثيرا منها من خلافيات الاشاعرة وهم كثيرا ما يخالفون الضرورة ويعد فيها ما يبين بالتدبر بل وغيره ايضا
الخامس هل يجب على الله سبحانه نصب الدليل العلمي لو لم يكن بنفسه منتصبا ولا الحق الاول لو كلفنا الله سبحانه

بالعلم والا لزم عليه القبح والتكليف بما لا يطاق لكن هنا موجود فيما يتنازع فيه بل واضح السادس ان الدليل
هنا انما يراد منه ما يوصل الى المطلوب باي وجه كان وان لم يقدر على بيان المراد منه ولا يجب ان يعرف القواعد المنطقية
ولا معرفة ترتيب الاقيسة قطعا ولا معرفة الاشكال ولا الفرق بين الدليل عندهم وعند الاصوليين بل المدار
على تحصيل القطع وليس المطلوب ازيد منه ولا دليل يدل عليه خلافا للمحكي عن المعتزلة فيشترطون الاستدلال
تفصيلا ويردهم الاصول ومنه عدم الدليل فلو قيل باي دليل عرفت ربك او نبيك فلم يقدر على بيان مقصوده
لم يضر وكذا لو لم يقدر على دفع الشكوك والشبهات المعضلة كشبهة انحاد الشياطين فان ذلك ليس وظيفة
كل احد ولا سيما العوام بل وجوب ذلك كفائي وليس كل ما ينافيه وكم منه يمكن ادعاء عدم الخلاف كما اتفق ذلك للفاضل
الشيرازي فادعى ان شبهته ابن كمونة لم ينحل الى عصره اذا عرفت ذلك فنقول لوجوب النظر والعلم وجوه من العقل
والنقل الا ان منهم من يرى ان الوجوب عقلي كالمعتزلة والامامية لا اتكال على العقل ومنهم من يرى ان وجوبه
شرعي كالاشاعرة فلا اتكال عندهم على الشرع اما العقل فلان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي
والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول بيان الملازمة استلزام افحام الانبياء فان الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول والعلم بصدقه يتوقف على النظر في معجزته وهو ثابت بالشرع
ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر او لانه نظر في معرفة الله سبحانه من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول
له انظر الى معجزتي كيف تعرف صدقي فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين
على الاقدام عليه فلي الامتناع عنه فيلزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم وذلك باطل اجماعا فكذا ما
يستلزمه وايضا شكر الله سبحانه ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله سبحانه
وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا
اما ان شكر الله سبحانه واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله سبحانه على العبد كثيرة فان كل عاقل
اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية بما
لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه
ولم يعترف بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته بفعل واجباته وترك منهياته ذمه العقلاء
كافة واستحسنوا سلبها عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله سبحانه واجبا واما ان دفع الخوف
عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد
منه الشكر عليها وانه ان لم يشكرها سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا
الخوف الذي هو مضرة ناجزة فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبا عقلا ولا يتم شئ منهما
الا بمعرفته سبحانه فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر له واذا عرفه سبحانه علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا
انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته سبحانه ايضا واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايضا
واجب عقلي ويتقرر ايضا ان كل عاقل يلاحظ نفسه وخلقته وان له كمالات جسمانية وروحانية وعليه نعم متضافرة
ومواهب متكاثرة وكذا على سائر الخلق ويلاحظ امثاله واقرانه وان بعضهم يموت ويولد بعض ويمرض اخر

ويصبح اخرى هكذا ويبسط عليهم الرزق تارة ويقدر اخرى فلا اقل من انه يحصل له ظن قوي بان هذه الصنايع
والمواهب من غيرهم وان لهم خالقا وصانعا وان امرهم بيده وانه خلقهم واراد منهم معرفته وشكره واطاعته وانقياده
ويعاقبهم على ترك ذلك ويجازيهم لان مثل تلك المواهب والصنايع لا يكون الا من قادر حكيم لا يكون افعاله
لغوا ولا عبثا ولا اضطرارا مع ان في احتماله كفاية فاذا حصل له هذا الظن فلا ريب ان عقله يحكم بان دفع الضرر
المظنون واجب ولا سيما اذا كان بعد ارسال الرسل وادعائهم انهم مرسلون عن الله تعالى ودفع الضرر انما
يحصل بالنظر والتفكر حتى ينتهي الى المط ويحصل له الجزم بالخلاص عن ذلك الضرر ويحصل له الجزم بانه قد ادى
ما يجب عليه من المعرفة بقدر طاقته ولم يبق شيء يسعه وسعه حتى حصله فثبت وجوب النظر وانه يجب الى
ان يحصل له القطع ولو فرض مع ذلك ان يقول له عاقل مثله بان الله سبحانه كذا وبنيه كذا واراد منك كذا لم
يحصل له القطع بالخلاص في قبوله ضرورة فيكون تاركا للواجب وهو تحصيل القطع فيكون خائفا من الضرر عليه
فيجب عليه تحصيل القطع بالدليل واورد على الاول بان انتفاءه مسلم لاستلزامه المحال اما انتفاؤه على تقدير
ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه
لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم لان كل ما يستلزم المحال ثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه
لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ايضا فيقتضي
انتفاءه لان اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في الواقع وثبوت المحال ليس من تلك التقادير
ويرد عليه انه لزم من وجوده تقدمه على نفسه ولو بوسائط فوجوده استلزم انتفاءه وكلما استلزم وجوده
عدمه فوجوده باطل ومنفي فتقريره الدليل عنها تركه مع امكان ان يقال ان انتفاء الوجوب الشرعي على فرض
وجوده دليل على المدعى وذلك لا يستلزم ان يكون لوجوده تاثير في الانتفاء بل يمكن ان يكون الانتفاء لاستلزامه
المحال فلا اشكال وانما عبر بذلك لرد على الخصم حيث يقول بوجوده فقال لانتفائه على تقدير وجوده كان
التكليف به عقليا فتدبر واما لزوم افحام الانبياء فانما نشأ من وجوب النظر شرعا واما لو جعلناه عقليا
فلا يلزم الافحام ولا انتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوته فثبت المط وهو كون وجوبه عقليا بقي ان
ادعاء الاتفاق غير مطابق للواقع لكن المستدل وهو المحقق الطوسي لم يدعه نعم زاده القوشجي في الشرح فيه
حصل ما حصل واورد على الثاني بان ذلك مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما غير مسلمين ولو سلمنا
فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل
لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب بحكم العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلالة فيهلك ولهذا قيل البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما الاول فلقوله سبحانه
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى التعذيب مط قبل البعثة يدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا
قبلها ويلزمه التعذيب للاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما الثاني فلان شكر المنعم لو وجب

عقلا

عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه
عنها او للشاكر وهي اما في الدنيا وانها مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر
قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة
الله سبحانه ونعمه ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفه على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفيه
المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفه على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان
المعرفة موقوفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مط فان معنا الوجوب
على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب ويرد عليه ان ثبوت
الحسن والقبح العقليين مما يشهد به صريح العقول وليس هنا محل بيانه مع انه قدم والعرفان يدفع الخوف و
احتمال الخطأ في قدر الواجب مخالف للضرورة وفي غيره بطلان التكليف بما لا يطاق ضروري ووجوبه عقلا
والقطع على كون المعرفة على وجهها حاصل وامكانه مكابرة وشكر المنعم واجب عقلا ولا ينافيه ما ذكره من النقل
فان المراد بنفي التعذيب فيما لا يستقل به العقل ولا دلالة فيه زايد من ذلك مع احتمال ان يكون الرسول اعم
من الظاهر والباطن وامكان ان يكون عدم التعذيب من باب العفو وادعاء امتناع العفو افتراء علينا لو كان
نسبته الينا واما ما ذكره من العقل على النفي فمنع لامكان منع لزوم الفائدة باحتمال كون الشكر واجبا لنفسه و
كونه شكرا فانه لا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة اخرى بل يمكن ان يكون هو الفائدة بنفسه والا لزم التسلسل
فيمكن ان يكون الشكر مطلوبا لنفسه كجلب النفع ودفع الضرر سلمنا لزومها لكن نختار كونها للشاكر ويعود
نفعها اليه في الدنيا وهي عدم زوال النعمة او في الاخرة وهي الامن من العقاب فيها والعقل مستقل في لزوم
الجزاء في الاخرة عندنا سلمنا ولكن نقول هي له ولا عناء بل هو من كمالاته وشرايف احواله وابتهاجاته لانه
يعز بها الى المنعم الفياض واحتمال الضرر في الشكر ضروري البطلان كالاستهزاء فان حقارة الدنيا وان كانت
ثابتة بالنظر الى قدرة الله سبحانه ولكن نعمها عظيمة بالنسبة الينا وقياس هذا بالنسبة الى شكر السلطان
بلقمة كما ربما يقال قياس مع الفارق والتصرف هنا ماذون فيه قطعا وخوف الضرر مرتفع كذلك وما ذكره
من جواز حصولها بالالهام او التعليم او التصفية فالاولان خارجان عن تحت قدرته والثالث فوق طاقته
ولا يبقى به المزاج غالبا ومع ذلك جميعها يحتاج الى النظر حتى يميز بين سقيمها وسليمها وليس المراد بالواجب
المطلق ما ذكره بل المراد ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كالحج واما وجوبا لمقدمة فان اراد من
منع وجوبه منع وجوبه الشرعي بمعنى عدم العقاب عليه شرعا وان سلمناه لكن لا يتوقف المدعى عليه فان بهذا
المعنى مما لا خلاف فيه وفيه الكفاية فان الوجوب لغة وعقلا هو هذا فيتم به المطلوب بيانه ان في تركها احتمال
الضرر عقلا فيتم المدعى ولا يضرنا ثبوت عدم العقاب شرعا عند بعض ولو سلمناه نحن كما هو ظاهر ومما يندفع
ما يورد على الثالث فلا نعيده وفي الجمع نظر بيانه ان الشرط ما لا بد منه في وجود المشروط وذلك لا يقتضي الوجوب

العقلي بل هو لازم الشرطية فلا يلزم منه الوجوب العقلي ولا هو الوجوب العقلي لشهادة عدم ترتب الذم عقلا على
تركه بخصوصه نعم يلزم الذم عقلا على ترك المشروط فلا يجب مما ذكر وجوب النظر عقلا مقصورا ومع ذلك لا يلزم منها
بل انما يجب لغير الغافل والخائف والمتذكر لوجوب الشكر الا ان يقال بعدم امكان الغفلة عن عدم الخوف وعدم
تذكر وجوب الشكر وهو قطعي الفساد بل الغالب الغفلة عنها ويمكن ان يلتزم الاختصاص وهو بعيد عن اطلاقهم
جدا هذا كله بالنسبة الى الاخيرين واما الاول فلا عموم فيه اصلا كما هو ظاهر قال المقدس ظني انه يكفي في
الاصول الوصول الى المط كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك واما النقل فمن طرق اولها الاجماع
منا ومن المسلمين كما حكاه ثلة ففي المبادي الاجماع على عدم جواز التقليد وهو ظاهر غاية المبادي وكذا
في المعالم حيث نسبه الى جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف وفي النهاية الاجماع على وجوب المعرفة
وما يجب عليه ويمتنع وذكر الطرق الثلثة الاتية وفيها ايضا الاجماع على عدم جواز تقليد غير المحق قال و
انما نعلم المحق وغيره بالنظر والاستدلال على ان ما يقوله حق فاذن لا يجوز له التقليد الا بعد الاستدلال
واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفي غاية المامول الاجماع على وجوب المعرفة وكذا الامدي والحاجبي و
القوشجي الا انه حكى اجماع المسلمين كالعضدي فانه قال الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل با
لتقليد لجواز كذب المخبر ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية ولانه لو حصل العلم
فالعلم بصدقه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه
والا لم يكن تقليدا وفي الباب الحادي عشر اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله سبحانه وصفاته الثبوتية
والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على
احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم ونحوه في شرحه للسيوري
الا انه خصه بالامامية وفي المنية مثله في معرفة الحق وفي الزبدة اتفق جماهير المسلمين على المنع عن التقليد في
الاصول واستثنى منهم جماعة من العامة وفي كلام بعض مشايخنا اجمع الشيعة على عدم جواز التقليد في
اصول الدين الخمسة قال وما صدر عن البعض غفلة وثانيها الكتاب من طرق فمنها ما دل على تحصيل العلم
كقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا هو وهو وان كان خطابا للنبي ص وجب اتباعه والتاسي به بل قيل فالامة اولى
وان كان لكل من كان قابلا للخطاب فالامر ظاهر واما اختصاصه بالتوحيد فيتم بعدم الفاصل قطعا ومنها
ما دل على ذم التقليد وهو في ايات كقوله سبحانه انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون واذا قيل
لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون اجئتنا
لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا ونحوها مما خرج الفروع وبقي الباقي ومنها الايات الدالة على ذم
اتباع الظن كقوله سبحانه وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا هل عندكم من علم
فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا
الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ومنها النهي عن العمل بغير العلم كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم و
ليس من الخواص قطعا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملكون الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد

بالحق وهم يعلمون وما شهدنا الا بما علمنا قل هاتوا برهانكم انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ومنها قل انظروا ماذا في السموات والارض فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب وفي النبوي ص ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فيكون واجبا وثالثها الاخبار الدالة على
ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق عليه السلم في جواب ابن مسلم حيث ساله عن الايمان انه
شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله سبحانه وما استقر في جوف القلوب من التصديق بذلك
ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين وهو لا يحصل الا ما كان من الدليل وما رواه الكليني عن ابي الحسن موسى ع
قال يقال للمؤمن في قبره من ربك قال فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك
فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله
عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب
عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد
فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه
بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث واورد
على الجميع بالدور فان حجية كل يتوقف على حجية كلام الله سبحانه وكلام رسوله واوصيائه وحجية كلام
يتوقف على وجوب المعرفة وهو مردود لا لانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي في المعرفة بعنوان التقليد او
الظن لبعده عن كلام الكل حيث ان ظاهرهم الاكتفاء به والتمسك لاثبات الحكم في الواقع ولا لان ذلك
من باب تحقيق المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله سبحانه
وفراغهم من تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه وثمرته في العمل لانفسهم وفي
العمل للارشاد لان كلامهم ظاهر في وروده مورد اثبات الحكم الاولي للمكلفين ويشهد له ذكر الخلافيات
والاحتجاجات فيه والنقوض والايرادات الى غير ذلك بل لان مرادهم ان ما مر يستلزم الوجوب العقلي فان
الحكم بالوجوب في الشرع على المكلف قبل الاسلام لا يتم الا به فان وجوبه حينئذ ينحصر في العقل فهو يكشف عنه
ولولاه لم يصح الايجاب له من الشارع لاستلزامه المحال او اللغو فالدلالة فيها لو تم لصح بلا اعتبار وبالجملة
المقصود اثبات وجوب المعرفة بالدليل لا بما هو من الظواهر حتى يلزم الدور فان منه توقف الاسلام عليه للزم
عن التقليد او العمل بالظن او غيرهما فلا اشكال اصلا نعم لا مناص للاشاعرة عما اورد عليهم من الدور حيث
لا دليل لهم غيرها قبل الاسلام لا يتم الادلة النقلية للمكلف فلا يمكنهم اثبات الوجوب عليه حتى يتمكن من الاستناد
اليها ثانيها الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين بالمنع اما اولا فلان من المشاهد المعلوم
انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكلما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصصة او مؤولة بالجزم او القدر المشترك
بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لقاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من المسائل
وخلافه نصه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل

به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مط وفى جميع الاحوال ومما يستلزم
تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر و
الحرج نظير ما ذكرناه فى الاكتفاء بالظن فى الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقينى
ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة فى هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام
جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقلت
عن فضوله ايضا وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلى وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائى حيث قال اشتراط
القطع فى اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسى وغيره مع ان العلامة ره قال ان
الاخباريين من الامامية كان عملهم فى اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد ولا ريب ان اخبار الاحاد لا تفيد
الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم الا ان يقال مرادهم من وجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء
بالتقليد بالمعنى الذى ذكرنا اعنى التقليد فى الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن الغافل بالفرق بين
المجتهد والمقلد لا بما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك
فى خاطره فى قوله كما هو الحال فى اكثر العوام فى الفروع والاصول نعم فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل
فهو والا فيكتفى بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فانا نحصل الاطمينان بالعلم على مقتضى
الظن كما اشرنا سابقا فى مثل الظان باحد الطرفين الذى لا يخطر الا بترك مقتضى ذلك الطرف وكيف كان فهذه
الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذ وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع
اما لمانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فايهام كلام العلامة فى باب الحادى
عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه
فى محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاضافة الاهم الحكم بعدم الاسلام اما العذاب
الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها
بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يثابوا بها فى الباطن ايضا وان قلنا
ان مراده الاسلام والايمان الواقعى فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعى على ما ذكره فهو مستحق للعقاب
الدائم ويرد عليه ان احدا ممن ادعى الاجماع لم يدعه على وجوب العلم بجميع المعارف ولقاطبة المكلفين فانه قيل انه
لا يمكن تحصيل العلم فى كثير منها الا بعيرنا بل لا يتيسر لاحد العلم وجوب العلم بجميع مسائل الاصول بل ولا كثير منها
اذ قد عرفت مرارا ان العلم بوجود الصانع وحكمته او وحدته ايضا مما لا يحتاج الى الادلة العقلية والعلم بنبوة النبى صلى الله عليه وآله بالمعجزة يكفى
وهو فى غاية السهولة لكل احد واما غيرها فلا يلزم تحصيل العلم فيها بالادلة العقلية بل يكفى اخذها من الشرع
حتى التوحيد والعدل والمعاد وكيفيته فلا يلزم فى شئ منها العلم من البراهين العقلية بل يكفى العلم ولو من الادلة
الشرعية القاطعة كالاجماع والضرورة بقسميها والمتواتر المعنوى والمحفوف بالقرائن العلمية او ظواهر وقد اجمع الطائفة
او اهل الاسلام على حجيتها مط ولو فى الاصول كيف لا وما لا يستقل العقل به لا يمكن اثباته الا بالشرع فان كان دليله
مما يحصل منه اليقين فلا بحث والا فان كان بالكتاب كالمعاد الجسمانى فالاصح عدم قبوله وهل يقوم به احد وقد عرفت

مثل

مثل الشيخ فى الشفاء بعدم امكان العلم فى المعاد الجسمانى بالعقل وعن الخواجة نصير الدين عدم امكان اثبات التوحيد
به هذا ولم يظهر ممن سبق غير ما ذكرنا حتى العلامة فانه ذكر خروج الشخص بعدم معرفة ما ذكره عن ربقة المسلمين
لا عدم حصول الاسلام به فهو شرط البقاء لا شرط الدخول وبينهما فرق بين فلا يدل على لزوم العلم فيما يتوقف
عليه الايمان بالدليل سيما لنهاية الوضوح حتى ان عدم العلم انما هو من التسامح اذا كان الشخص بشرائط التكليف
غافلا فلو امكن خارج عن كلامهم كالمستضعف ونحو فالعذاب واقع على التارك ثم لزوم العلم بالبرهان العقلى فى جميع
ما يتعلق بالاصول مشكل بل لا يعلم القول به من احد وكذا لا يرد شئ من الايرادات حتى العسر والحرج فلا حاجة
الى تاويل الاية او جبرها بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل من غير
تقليد ومن اجل ما ذكرنا من التفرقة ترى كتب المتكلمين مملوة من التمسك بالايات والاخبار من غير ظهور
نكير فاجراء اصل البراءة بعد ثبوت الاشتغال بالقدر المشترك فيما يمكن فيه تحصيل العلم من غير عسر وحرج
كما فيما يتوقف عليه الايمان على ما ذكرنا مما لا يصح فلا اشكال فى اعتبار العلم فى وضعه واما مخالفة من ذكره
للاجماع فغير مضر فان المدار فيه على دخول المعصوم ع لا الاتفاق ومجرد الخلاف لا يضر فيه خصوصا من المتاخر
او المعاصر مع انفراده كما فى كثير منها بالنسبة الى بعضهم كالعلامة مع ان ظهور المخالفة من بعضهم ايضا ممنوع
كالبهائى فان الاستشكال فى اشتراط القطع ليس استظهارا فى كفاية الظن كما هو ظاهر مع تاييد بالشهرة
بل تواتر النقل او كثرته وخلافا للاخباريين غير قادح اذ يخالفون كثيرا فى القطعيات بل الضروريات ومنها ادعاء علمية
اخبار الكتب الاربعة ولعل ذلك مبنى ما نقل عنهم هنا من كون عملهم فى الاصول والفروع على اخبار الاحاد
وبعد فيه ما لا يخفى كما فى الاعتذار بان يكون مرادهم من وجوب العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى المتعارف
فى الفروع الى غير ذلك او يظهر منها او غير معتبر للترجيح لمن له ادنى دربة وعلى الايات من وجوه منها ان
ظواهرها لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيد اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التى يشترط
فيه القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع
جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيزول الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان
مقصود المستدل من الاستدلال ان المقلد ظان والظن لا يجوز العمل به بهذه الايات وهو مناقض لطلبه
اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التى لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل
يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما فى الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع
الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل اللازم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو
لم يعمل به فكذا فى هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله فى الجملة ثابت والاشكال فى كيفيته فاذا لم يمكن
تحصيل العلم بحقيقة التكليف فى الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه
وبين تعلقه بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يثبت
وجوبه وجوبا على حدة لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه
شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا فى الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار

باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج
عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن
لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان
يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم
الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين
الغافلين وازالة طريقتهم ويرد عليه ان الظواهر وان لم تفد القطع لكن القطع واقع على حجيتها فان ما دل
على حجيتها يعم ما نحن بصدده مما لا يستلزم الدور مع ما سمعت منا من ان العقل لما كان مستقلا في اثبات ما افادها
حجيتها كحجيتها في الفروع ولا فصل ولذلك لم يظهر فيه خلاف من المتكلمين في الاستناد بالظواهر في امثال
المقام بل لم يورد عليهم احد بظنية الكتاب الى عصرنا هذا فاصدر عن المورد مخالفة لاتفاق العلماء في الاعصار
المتمادية جدا فامثالها احتجاج عليهم بما يحكم به عقولهم بل بعموم ما دل على حجية الكتاب لحجية الظواهر في مثل الاثبات
عليه المسئلة ولا فرق في الحجية بين ما يقتضيه اصل الحقيقة والعام المخصص لكون الثاني اقوى فان العام و
المطلق مع عدم المخصص والمقيد دلالتهما في غاية الضعف لشيوع التخصيص والتقييد حتى قيل ما من عام الا وقد
خص مع ان القول بحجية العام المخصص في الباقي مما لا ريب فيه ومن الظهور قطعا والقول بخلافه شاذ مخالف للعرف قطعا
كالقول بتقديم المجاز على الحقيقة فيما يكون الظواهر حجة يكون ان حجة من غير فرق قطعا ومع عدم الفرق في الحجية
بين ما كان فيه والفروع وان اعتبر القطع في المسائل الكلامية هذا ومتاعرف بنفسه على كون المسئلة فرعية
وان كان فيه ما يأتي واما ما ذكره من ان وجوبه بوجوب علمه لا انه شرط تحقق الايمان فكلا فان مفادها الذم على
الاكتفاء في المعرفة بالتقليد او العمل بالظن او لزوم التفكر في معرفة الصانع على انها لا تستوي بها بل من حكايا الاحوال
ولو في الجملة فالقدر المتيقن انما هو ما ذكره هذا وخروج الفروع من قطعيات الاسلام فكيف بالمذهب خلا ما يناسب عدم
خروجه غاية ما في الباب ومن جميع ما ذكرنا بان الفرق بين ظن التقليد وظن الظواهر وحرمة العمل بالاول للتعبد ومع الفرض
جعل المسئلة كالفروع من جهة سد باب العلم فان هناك يختلف الاحوال في امكان العلم وعدمه بخلاف ما هنا فانه انما
ان يمكن العلم كما هو الواقع او لا فلا اختلاف وبالجملة العلم بما يتوقف عليه الاسلام كالعلم بوجود الصانع وصدقه
وثبوت النبوة وصدق النبي بالمعجزة مما هو في غاية السهولة وغيره لا يلزم اثباته بالعقل وان امكن ثم قوله يكتفي بالظن
مع ما فيه من الاندماج فيه ان مقتضى القاعدة عدم الاكتفاء بالظن فان التكليف اذا ثبت وجهل كيفيته صار مجملا
فاستصحاب الاشتغال يقتضي تحصيل البراءة اليقينية وهو في الاكتفاء بالعلم واما جعل المسئلة فرعية فلا يصح كيف
والمسئلة وجوب النظر في المعرفة وتحليله الى شيء اخر لا ينفع مع انه لا يحل فان غاية ما ذكره انه قال فكان الشارع
اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقائد لا يصح فانه لم يفرض اذعان حتى اوجب الله سبحانه اقامة
الدليل على ما اذعنوه بل الكلام انما هو في وجوب تحصيل الاذعان وكيف يفرض حصول الاذعان بالعقائد مع انك
عرفت مرارا ان ما يجب هو العلم بوجود الصانع مع كونه فطريا وصدقه سبحانه وهو مبتن على الحسن والقبح الضروريين
والعلم بصدق النبي بالمعجزة وهو ايضا ضروري الحصول ولولا حصول العلم به منها لا يثبت نبوة نبي اصلا ويصح انحاء

للاسا

الانبياء عقلا وشرعا فاين العقائد المدعية وفرض ثبوتها بل المفروض لزوم تحصيل ما ذكرنا ولو بالتنبيه فان من
جميع ما قلنا عدم صحة الاستدراك بان هذا الوجوب وجوب علمي مع انطباقه على وجوب المعرفة وهو ما قاله الاكثر
لا غيره ومع جميع ذلك اعترف بان ما ذكره ليس عين المدعى بل كانه هو فلا ينفع بوجه ومع جميع ذلك هل يصح جعل
الفعل وهو الاذعان من الفروع مع كون متعلقه المعرفة مع انه لو صح لزم انحلال جميع مسائل الاصول بالفروع وهو كما
ترى واما ما ذكره من الاكتفاء بالاقرار باللسان في الاسلام مما لا ربط بينه وبين ما نحن بصدده فان الاول باعتبار
تكليف الغير والثاني بتكليف المكلف نفسه فلا ينافي الاكتفاء في الاول بما ذكره من الاقرار نظرا الى ظهور كونه
كاشفا عن وجود ما يعتبر في الثاني باعتبار ظاهر فلا عثار وبما مر بان ما في جميع كلامه الاضيقه لزوم تحصيل البراءة اليقينية
في مثله وهو حق لا محيص عنه كما مر هنا وفي محله فضلا عما يصح ان يقال ان ادعاء القطع بالمؤاخذة على ترك كلا
الامرين عجيب فان الايات دلت بالخصوص على المنع من العمل بالظن فكيف دلت على المؤاخذة على ترك العلم والظن معا وشمول
المسائل من باب التنزيل فلا ينافي الاستدلال بالايات وهو انا لو اغمضنا عن المنع عن التقليد والظن وقلنا بان مفاد
الايات ثبوت التكليف بالمعرفة في الجملة ولم يعلم الغاية فمقتضى استصحاب الاشتغال لزوم البراءة اليقينية وبوجه اخر نقول
نحن مكلفون ولم نعلم الغاية انها اي الامرين لاجمالها فمقتضى لزوم تحصيل البراءة من مجمل التكليف ما ذكره من تحصيل اليقين
فعلى التقديرين لا يصح اجراء اصل البراءة هنا فكن على تدبر ومنها ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة
الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا
الاحتمال وفيه ان هذه الدعوى من العجائب فانها تشتمل على الذم على ترك العمل بالعلم وعلى الامر به وعلى ذم التقليد
والكل عم بل الاولان صريحان في خلافه واما الثالث فيدل على ذم التقليد وهو وان لم يفد الا الظن لكن لم يعتبر
في ذمه عدم افادته غير الظن بل المقصود الذم على العمل بالظن والمتداول في العرف والعادة مقابلة الظن بالعلم و
اليقين فاين القرينة ولو اغمضنا عن الجميع فاين الكثرة على ان في غيره كفاية ولو قيل عملهم على ما لا يفيد الا الظن
قلنا ليس ما يحتمل جعله قرينة على صرفها عن ظاهرها كارادة العلم ونحوه بل لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل
ومنه يبين ما في بقية الكلام ومنها منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة
في الجزم اذ الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن اخوته حكاية عن يوسف ع
ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال وفيه
ان العلم لغة وعرفا وشرعا ظاهر في اليقين كما مر والاستشهاد فيما استشهد به بعد التدبر الصحيح مع انه لو تم لم ينفع فانه
استعمال في استعمال مع القرينة وهو اعم من الحقيقة وفي حكاية حال ومخالف للعرف فلا اجدى فيه ومنها ان التكليف انما
يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه وما يفهمونه
انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكنهم تحصيله فالذي يحصل بجزمه معتقدا لانه
مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك ويرد عليه ان تسليم كونهم مكلفين بالجزم بما هو ثابت
في نفس الامر وادعاء ان التكليف لا يرد الا على مقتضى الفهم والادراك وهو غيره غير صحيح فان تحصيل الواقع اما
مقدور للمكلف او لا فعلى الثاني لا يصح تكليفه به وعلى الاول كما هو المفروض لا يصح ما ذكره فان فرض الاول

يستلزم التقصير عليه لو لم يذكر على ان عدم امكان تحصيل الواقع لم يثبت بل خلافه ثابت ومنها ان التكليف بالجزم الكذا
انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خفي على المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل
العلم وفيه انه ان اراد عدم الامكان بالنسبة الى ما يتوقف عليه الايمان والاسلام فكلا لنهاية سهولته وان اراد بالنسبة الى
جميع مسائل الكلام فغير محتاج اليه بل غير مراد بل غير واجب على المجتهد فكيف على جميع الخلق وفيه بعد ما يظهر مما ذكرنا فافهم
ومنها ان المتامل في تلك الايات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص
المقام لا ما يفيد الظن مط فان كون عبادة الاصنام مذهبا لابائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن
بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسالوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا
الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل
بالظن ومنها ايضا اكثر الابحاث المذكورة وفيه ان ما ذكره لا يظهر من الايات للمتامل بل ظاهرها خلافه فان الله سبحانه
ذمهم على العمل بالظن فلو لم يظنون لزم ان يذمهم على المكابرة وهو مقتضى التسجيل والمناظرة ووجود نظير لما ذكره
في محل اخر لا يستلزم صرف هذه الايات اليه ولا كونه حجة على المش حتى يرد عليهم ما ذكره مع امكان ارجاع ذلك الى
غيرها بان الظهور لعله حصل لهم بعد الادعاء فلا شهادة وقوله بعد قبول دلالة غيرها ان فيها اكثر الابحاث المذكورة
تكرار مع انك قد عرفت جوابها ومنها ما على اولها وهو ان هذا من باب اياك اعني واسمعي يا جارة فيمكن ان يكون المراد
بالعلم الظن كما عن الغزي وايضا اذا كان المط طلب النظر منه ص لكان الواجب ان يكون هذه الاية اول ما نزل عليه ص ولا
يخفى ان احدا من المفسرين يكون قائلا به سلمنا انه داخل فيه ايضا فنقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وهو يحصل المقلد ايضا اذا قلد من يقول بالحق ولو اتفاقا سلمنا ان يكون الخطاب مختصا به ص لكن نمنع ان يجب علينا
كل ما يجب عليه لو صح تنزيله لم يستلزم ارادة الظن من العلم العدم استلزام خروج اللفظ عن حقيقته فيه خروجه عنه
مادة ولا قرينة مع انه خلاف الاصل ولا شاهد له ومنافاته لعمل الجل وفهمهم ولا اقل منه كما انه لو لم يثبت تام صدوره
فلا اشكال وفيه نظر والا لم يصح حمله على الظن بل ينبغي ان يكون المراد استمرار العلم ونحوه مما لا ينافي المدعى على انه لو كان
اول ما نزل لم يصح طلب النظر لظهور كونه تحصيل الحاصل ايضا كما لو كان متاخرا واما عدم منافاته للتقليد فظاهر
منادة فان التقليد بما هو تقليد لا يفيد العلم وكذا منع الوجوب علينا بعد تسليم وجوبه عليه مما لا وجه له فيما يعلم
وجهه كما هنا واحتمال الاختصاص مناف لعموم فاتبعوه فيتوقف على ما يخرجه عنه وليس فليس مع ان الشك يكفي في
الاولوية غير ظاهرة لاحتمال اختصاصه به نظرا الى جودة قريحته وقصور افهامهم هذا ويبطل دلالته راسا ان
الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يتم المرام بل المراد اثبات العلم فايجاده بهذا القول غير قاله ولذا لو قال اعلم ان طلقت
زوجتي كان اقرارا وهو بالنسبة اليه ممكن فان علمه ليس من اللفظ بخلاف الامة فهو بالنسبة اليهم غير ممكن لاحتمال الا
اخر في اللفظ وهو ظاهر وعلى اول الاخبار بانه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك وفي مقابل
من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح وعلى الثاني بان التحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث
من امن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وجيبا الى نفسه موادة خالقه والاطاعة له وسكن الى عقائده
واطمان بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه فوره ولا اعتناء له بشانه ولا يدل ذلك على اكثر من

اعتبار

اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتماد والاعتناء واما كونه ناشئا عن دليل تفصيلي وبرهان
مصطلح فلا ولا بيان مثل هذا الشخص لغير المتنبع اتمام الحجة عليه يستحق العذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا
بملاحظة نوع من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد مستند لا يثبت لله فان التثبيت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو
لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعامة الاسلام على هداية الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع
وهو بعيد والجواب عن الاول ان ما ذكره ليس بشهادة لا عرفا ولا شرعا مع اعتبارها في النص والفرق بينها وبين غيرها
كما ترى مع عدم الفاصل في اهل الاسلام على ان صدق الاستقرار في مقابل الشك غير ظاهر بل الاستقرار في الحقيقة
فيما لا يقين فيه وهو ظاهر وعن الثاني انا نعلم قد سمعت انه حقيقة في الاعتقاد الثابت الجازم وقد سئل كيف
علمته فاجاب بانه امر هداني الله فلا وجه لما ذكره ومع ذلك لا حاجة في العلم الى البرهان المصطلح ولا الى الدليل
التفصيلي بل يكفي فيه ما يفيد العلم وان لم يعلم شيئا مما اصطلح عليه وهذا حال التاويل كما ترى مع اعترافه بفساده وللقائل
بعدم وجوب النظر وهم بين محرم له ومجوز للتقليد انه لو وجب النظر لزم الدور لان وجوب النظر في معرفة الله سبحانه
المستفاد من ايجابه فرضا موقوف على معرفة الله سبحانه وهو موقوف على النظر وبوجه اخر لو وجب النظر لتوقف على
معرفة ايجاب الله سبحانه المتوقفة على معرفة ذاته وهي على وجوب النظر وبوجه ثالث وجوبه نظري فيتوقف على نظر
اخر وهذا النظر يتوقف على وجوبه فيلزم الدور وبوجه رابع لو وجب النظر لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ
الوجوب يثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر فيها لم يعلم كونه صادقا من كونه
كاذبا ووجوبه يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله سبحانه لانه راجح في مطلعه او لكونه نظرا في معرفته من حيث انه
مرسل للرسول وهذا دور وانه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لا يكلفهم بالاستدلال
على اصول دينهم وعقايدهم ولو كان ذلك مرادا ولو كان النظر واجبا لكلفهم اياه ولو كلفهم لنقل لان العادة تقتضي بنقل
مثله وقوله ص عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر وهو
ظاهر في الوجوب فيجب على الجميع الكف عن النظر وانه ص نهى الصحابة عن الكلام في القدر وقد خرج على اصحابه
وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فاسكتوا فان هذا صريح في عدم جواز البحث والنظر وانه بدعة في الدين
اذ لم يعهد من الصحابة الاشتغال بالنظر والاستدلال ولم يامر احد منهم احدا بذلك ولا نقل الينا التوفر الدواعي
على مثله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافهم وكل بدعة مردودة فيجب الكف عنه وان الاصول
اغمض من الفروع وابعد عن الافهام ومطالبها واذا كانت كذلك وجاز التقليد في الفروع التي هي اقرب الى الفهم فالاصول
اولى به منها وان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة فيكون النظر مظنة للوقوع في الضلالة فهو ضرر
ودفع الضرر واجب فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وانا نعلم قطعا ان قول النبي والامام ص بل العدل العارف اوقع
في النفوس مما تفيده هذه الادلة المدونة في الكلام اذ هي ما كانت موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع
شكوك وايرادات تورد عليها ولا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى فلا تطمئن النفس على ذلك التقدير بخلاف قول النبي ص
والامام ع فانه بالغ فوقها اقوى وقول الله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو مطلق غير مقيد بالفروع فيشمل

محل النزاع والنهى عن النظر لقوله سبحانه ما يجادل فى ايات الله الا الذين كفروا وفى النظر فتح باب الجدال ويرد على الاول
بتقريراته الاول ان الاعتماد فيما يتوقف عليه الاسلام على الادلة العقلية فلا دور واما الادلة النقلية فالاستناد
اليها مبنى على دلالتها على اعتبار لزوم العلم او كفاية الظواهر فى غير ما يتوقف عليه الاسلام فلا دور وبابى تقريريه تقرير فى
التقرير الثالث ما مر ذكرناه فى نقد الاصول واما على تقريره الاخير فبان وجوب النظر فى المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر
فى معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعى فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب
النظر فى المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذى كان بصدد بيانه وعلى الثانى انه حكاية حال فلا يفيد
العموم فيحتمل ان يكون الاكتفاء لعلمه بانهم كانوا عالمين كيف وقد شاهدوا من المعجزات الباهرة ما لا يمكن معها الخفا
مع انه لولا الا استماع المعجزات وخوارق العادات المتكاثرة لكفى فى حصول العلم كما دلنا على ان الامر بالتفكر والتدبر ونحوهما
مما دل على لزوم تحصيل العلم ما يكشف عن عدم الاكتفاء بالشهادتين مع ان الشهادة تنبئ عن العلم بالمشهود فلا يدل
ذلك على المدعى بوجه مع احتمال تكليفه بعضهم بالنظر والاستدلال وعدم النقل لم يثبت ولو ثبت افاد الظن ولم يتعين
والاستناد اليه دورى ومع ذلك معارض بما مر من الادلة العقلية والنقلية على وجوبه مع احتمال ان يكون ذلك
مبنيا على المماشاة معهم بان يبلغ اليهم الاحكام تدريجا لئلا ينفروا عنه ولا عن الاسلام ويشهد له حكاية النعمان بن الحارث
ولا جاد المحقق حيث قال لو جاز تقليد المحق لجاز تقليد المبطل لانه اما ان يكون تقليد المحق مشروطا بالعلم بكونه حقا او لم يكن
ويلزم من الاول طلب العلم بكونه حقا وان لا يكون تقليدا وان جاز تقليد المحق من دون العلم بكونه حقا لزم تقليد المبطل
لاشتراكهما فى سبب الاتباع وهو مجرد التقليد هذا ولو قيل الزام ثانى شقيه لا يستلزم جواز تقليد المبطل وانما يستلزم جواز
تقليد مجهول الحال قلنا الاستلزام بالنظر الى الواقع ولا مفر منه وعلى الثالث ان الرواية غير ثابتة بل عدت من كلام
سفيان الثورى ولو سلم فهى بروايتهم مرسلة غير مشتملة على شرائط الحجية ولو سلم افاد كفاية غير العلم فى الدين فلا يكون
حجة ويستلزم الاستناد اليه الدور وعلى انه يحتمل ان يراد منها حكاية دولابها وهو استدلال وتمسك بالحركة وهو
احدى طرق المتكلمين وعلى الرابع كثير مما مر فضلا عن ان مضمونه خارج عما نحن بصدده وهو الكلام فيما يتوقف عليه
الاسلام فان التكلم فى القدر ونحوه يمكن ان يكون بحاله لان ذلك لا يجب معرفته من غير اشكال بل يكفى ان يعتقد المكلف
بان ما طابق الواقع هو الحق نعم يمكن وجوبه كفاية وهو خارج ايضا عما كنا فيه فلا يتوقف عليه الاسلام ولا الايمان
وعلى الخامس ان ما مر من الادلة العقلية والسمعية من الكتاب والاجماعات المنقولة التى كادت تكون متواترة او
متواترة ان لم يدل على لزومه فلا اقل من الجواز فابن البدع مع ما سمعت من ان فعلهم من حكايات الاحوال فلا يفيد
العموم على ان كثرة اطلاعهم على المعجزات وسماعهم لها لعلها اغنتهم عنه على ان عدا النظر فى معرفة الله سبحانه بدعة مكابرة
هذا فضلا عن غير ذلك مما مر وعلى السادس منع الا غنية فيما يتوقف عليه الاسلام ضرورة كيف والمعروف بين اهل
الاسلام وجوب النظر هنا وجواز التقليد فى الفروع ومع ذلك قياس لا نقول به فى الفروع فكيف نقول به فى الاصول
ولو سلم ظن والاستناد اليه دورى وعلى السابع انه لو تم لاستلزم الحرج مطلقا وسخافته ظاهرة مع ان الشبهات فيما يتوقف
عليه الاسلام غير ظاهرة اصلا بل غيره محتملة وغيره مما يجب اعتقاده يثبت بضرورة الاسلام او المذهب والادلة القطعية
عقلية او نقلية او بما ثبت حجيته فلا ضرر ولا ضلالة ومن العجب ان النظر يكون مظنة الضرر دون التقليد ولا سيما فيما

يتوقف عليه الاسلام وعلى الثامن ان قول النبى او الامام بعد ثبوت نبوته او امامته يفيد العلم وقبله دورى وانما
الكلام فيما قبله واما قول العادل فاقصى ما يفيده الظن والتمسك به دورى كذلك وكون قول العدل واقع مما دل على
وجود الصانع وحكمته او صدقه ونبوة النبى وصدقه ومكابرة وغيرهما مما يدل عليه الضرورة من الدين او المذهب مما يجب
الاعتقاد به اجمالا او تفصيلا فكذلك ولا يجب العلم بجميع مسائل الكلام ودفع الشكوك مما يجب كفاية لا عينا وليس كل ما فيه
وعد كلام النبى والامام مما يطمئن به النفس كما سبق وعلى التاسع ان اطلاق الاية مقيد بما مر من الادلة القطعية العقلية
والنقلية مع انها فى تبرية الانبياء ومنع خروج المتمكن من العلم بما يتوقف عليه الاسلام من اهل العلم واستلزامه حجية
قول جميع اهل العلم من اليهود والنصارى وغيرهما فضلا عما مر مما دل على لزوم العلم من الكتاب وغيره وعلى العاشر ان النظر
غير منهى عنه بل مامور به ومتعرف ما يدل عليه مما لا مزيد عليه من العقل والنقل وقد ورد فى الكتاب الثناء على
فاعله والمنهى عنه فى الجدال انما هو الباطل وقد قال الله سبحانه وجادلهم بالتى هى احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا
بالتى هى احسن ولو كان منهيا عنه لما امر به هذا وجل ما استندوا اليه او كله مما لا يستحق الجواب فاستقم كما امرت ومن
العجائب عدول الحرم عن الاستدلال مخافة الخطا مع ان الخطا فى التقليد اقوى ولو كان مساويا لكفى ثم هل خطأ التقليد
على تقدير عدم جوازه موضوع عنه قال الشيخ نعم واحتج عليه باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة القانع بكون العلم ...
لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة واليه جنح المحقق ويرده ان ما ذكره لو تم لجعل جواز التقليد اجماعيا مع ان فساده غنى
عن البيان وفتويهم انما هو مبنى على ظهور الاسلام قطعا وانهم يعرفون ما يتوقف عليه الاسلام وعليه وقعت السيرة
والا يلزم مثله فى النساء فيلزم السؤال عنهن ولا يجوز نكاحهن بدون السؤال كيف ونقل الاجماع على خلافه كاد ان يكون
متواترا او متواترا ولا يعتد بالمخالف بينا بل لم يظهر الخلاف فى الاوايل بل ظاهر المعارج والنهاية عدم الخلاف فيهم وانما المخالف نادر
فى الاواخر وكيف كان فالحق عدم كفايته فى الاسلام والايمان لمن جمع فيه شرائط التكليف **خاتمة** فى الوصايا النافعة
للمتعلمين وغيرهم **فمنها** الترغيب والتحريص على امر الكتاب فالحرمان بعر فوائده بان لا يعرف الهر من البر ولا يضيعوه بان يردوه
الى من لا يبذل له مهرا او يبذل صداقا بخسا او لا يقدر عليه وعليكم بكثرة النظر والفحص والبحث عن مباينه والتعمق و
التدبر فى ماخذه فانه كنز اودع فيه نقود الحقايق وفرايد درر الدقايق ومعادن جواهر اللطايف مما لا يوجد فى غيره من
السوالف كيف وهو بحر بلا ساحل ولا اطراف فانى قد محضت لكم فيه من زبد الحق ما لا يتمكن منه الا من ايده الله سبحانه و
الفتكم فى المسايل فى لطايف الكلم بالفاظ مختصرة وعبارات محررة لا يقدر عليها الا من عصمه الله سبحانه من الغواية
والضلالة والبسته معارج الحق بالدراية فضونوه عن المبتدلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة واوضحت و الدربة النقادة
لكم فيه نهج الرشاد وطريق السداد وذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء وشرعت فيه وقد اشرفت على الخمسين وانهيته وقد
جاوزت السبعين ولولا صرف الزمان بنوايبه فى استماعها عندى غيره من فضلاء المعقول والمنقول واكثرهم ممن انتهت رياسة
الامامية فى عصرهم اليه وهم فى الحقيقة ائمة الاعصار وقل من يتفق ذلك له ممن كانوا فى هذا الحزب لما كنت تمكنت من مثله
ولا قدرت عليه وكيف يتمكن من مثله الاحاد فقد اشتمل على ما لا يشتمل عليه الكتب والاسفار من دون حشو ولا نقصان ولا
ايجاز مخل ولا اطناب ممل فاشكروا الله سبحانه عليه واحرصوا على حفظه **ومنها** ان شرف العلم وفضله من بين الاعمال
ما لا يخفى على ذى مسكة فلا ينبغى للعاقل ترك الاهتمام فى تحصيله وقلة الاعتناء به ويشهد لذلك العقل والنقل من الكتاب

والسنة والاجماع فهل لرضا لاعن الطلبة ان يصرف عمره في غيره بتسويف او بتضييع او بلهو او بلعب او نحوها وقد قال سيد الاولياء وما الفضل الا لاهل العلم انهم على الهدى لمن استهدى ادلاء وقال الزمخشري وكل فضيلة فيها سناء وجدت العلم من هاتيك اسنى فلا تعتد غير العلم ذخرا فان العلم كنز ليس يفنى ونحن نكتفي في بيان شرفه ببعض من الاخبار وهي العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء وافضل من العبادة والمال ينقصه النفقة والعلم يزكو وينمو بالانفاق ولو علم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج وفضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم يعني شباب على ادناكم وان الملئكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم ويقول الله تعالى يوم القيمة اني لم اجعل علمي وحكمتي الا فاوريد ان اغفر لكم على ما كان منكم ولا ابالي وان العالم لمن معه شمعة تضيء للناس فكل من ابصر بشمعته دعا له بخير كذلك العالم معه شمعة تزيل بها ظلمة الجهل والحيرة فكل من اضاءت له فخرج بها من حيرة او نجى بها من جهل فهو من عتقائه من النار والله يعوضه عن ذلك بكل شعرة لمن اعتقه ما هو افضل له من الصدقة بمائة الف قنطار على غير الوجه الذي امر الله عز وجل به بل تلك الصدقة وبال على صاحبها لكن يعطيه الله ما هو افضل من الصدقة بمائة الف ركعة يصليها من بين يدي الكعبة الى غير ذلك ومنها الحث على التحصيل والاهتمام فيه فانه مما يشهد له بحسنه العقل والنقل فعليك بالاكباب على طلب العلوم فانه السعادة العظمى في الدنيا والاخرى وليس يمكنك البلوغ الى مرتبته القصوى والوصول الى غايته العليا فعليك بما هو اكثر فائدة واعز عائدة واعود عليك واحرى وليكن تعلمك لله سبحانه حتى ينجيك من المهالك ويبلغك الى المقام المحمود عنده وتسلم من المراء والرياء وبحثك لاصابة الحق لتخلص عن قواطع الاهوية واكثر التطلع في الاقوال والادلة لتظفر مزايا الاحتمال واستقص البحث عن مبانيها حتى لا تقع في خبط كما وقع جم غفير بفقدانه في خبط عشواء وعليك بالمبالغة على الحفظ فانه اقرب الى التكميل واسرع ودوام البحث فانه من اقوى اسباب الاستعداد والبلوغ الى نهاية الكمال ولا تصاحب بل لا تجالس مع الكسل البطال بل اختر العكس لو احتجت والا فلا تشغل نفسك الا بالجهد والاجتهاد فان الصحبة مؤثرة جدا واختر للتدرس الافضل الاورع الناصح الدقيق الخاطر الذهين الفطن الامين صاحب السليقة والسجية المستقيمة والاخلاق الكريمة واجعل كيفية امورك بشوره لا سيما كيفية تحصيلك وكتبه وتقديم فن او كتاب على اخر فان اكثر اسباب الهلاك والفساد والتضييع بشا من عدم مراعاة ذلك ولا يحيط ببيان ضرره قلم ولا مداد فان ضرر ذلك اشد على المحصل من شر الدجال فكم خرج بسببه عن الاسلام او الايمان او الاستعداد بل ابتلى بموبقات تخلده في النار العياذ بالله العياذ بالله وعليك بكثرة الاجتهاد في ازدياد التقوى والعلم والتفقه في الدين في الاصول والفروع ولا جاد من قال عليك بالفقه وعليك بالفقه وعليك بالفقه فانه شرف لك في الدنيا وذخر لك في الاخرة ولن يتيسر ذلك لنا الا بحسن السيرة ونقاء الباطن وطهارة الاخلاق والتوقي عما لا يليق به واقامة دعائم الاسلام والاذعان لقواعد الاحكام والتعظيم لامر الله فان الله سبحانه لم يخلق الخلق عبثا ولم يتركهم مهملا بل خلقهم ليبلوهم ايهم احسن عملا وعلم ضمائرهم وجزى سرائرهم واحصى اعمالهم وحفظ احوالهم واحتج عليهم بارسال الرسل مبشرا ومنذرا وبانزال الكتب امرا ومخبرا وداعيا وزاجرا ولله الحجة البالغة والنعمة السابغة وله الحمد على نعمه والشكر على فيض كرمه

حمدا وافيا وشكرا كافيا ثم اياك والحشوية من العلماء والملازم لهم ومن كان منهم في ابواب السلاطين والامراء واستغرق وقته في تحصيل تقربهم او يصرف نهاره وليله في مجالسة العوام ومنها الاهتمام بتقوى الله فان الله سبحانه حث عليه في الكتاب الكريم امرا ومدحا على فعله وزجرا على تركه ما لم يات به في غيره حتى الصلوة وقال العاقبة للمتقين وقد عد نكرا فيه زيادة على خمسين كيف وهي سفينة النجاة بها يبلغ الطالب الى السعادة الابدية وينجو الهارب من الهلكة وزلزلة الساعة واعتصموا بحبله وتمسكوا بطاعته وتحرجوا عن معصيته واخلصوا في العمل بما يرضيه وتوقفوا على التفكر فيما يزيد في معرفتكم ويقينكم ويعينكم على امور معادكم ودينكم ويمنعكم عن التورط في الشبهات ويردعكم عن التميل الى الشهوات ويردعكم عن ركوب المحارم ويزجركم عن التسرع الى المآثم واستعينوا به على امور دينكم ودنياكم فانكم ان توكلتم عليه كفاكم ونعم الوكيل واياكم وغفلة الاغترار وفترة الاصرار ولا يغرنكم الدنيا الدنية فانها دار فناء لا دار بقاء فلا تغتروا بغرورها ولا بعزها وصعودها فانها غدارة مكارة فرارة في كل لحظة لها صديق وخليل وفي كل ان لها طريد وقتيل فوا اسفاه على ما فرطنا في جنب الله فتنبهوا للموت قبل حلوله وتذكروا يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد وما يحن والمعاصي ولا سيما كبائرها والاصرار على صغائرها والحكم بغير ما انزل الله سبحانه الا ترون التشديد من الله سبحانه فيه حتى حكم في كتابه العزيز بكفر من لم يحكم بما انزل الله تارة وفسقه اخرى وظلمه ثالثة وقال الصادق عليه السلم ان النواويس شكت الى الله عز وجل شدة حرها فقال لها عز وجل اسكني فان مواضع القضاة اشد حرا منك فعليكم بالتجنب من الفتوى الا بعد اتقان شرائطها وما يتعلق بها فانكم مخبرون في فتويكم عن ربكم واي جراة للعبد في الافتراء على الله سبحانه مع اعترافه بعلمه الا تنظرون الى التهديد الواقع في الكتاب على اشرف المرسلين ولو من باب واسمعي يا جارة ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين والى قوله سبحانه ارايتم ما انزل الله من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وفيما ورد عن اهل البيت ع ويتولول منه الفتاوي ويبكي منه المواريث ويصرخ منه الدماء ومن افتى الناس بغير علم ولا هدى عليه من الله اللعنة ومن ملئكة الرحمة ومن ملئكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتواه وكل ما ضامنا الى غير ذلك ولولا الاماني هذه الفقرات من مناجات سيد الساجدين وزين العابدين سلام الله عليه على ابائه وابنائه الطاهرين لكفت في النصح والتنبيه الهي لو بكيت اليك حتى تسقط اشفار عيني وانتحبت حتى ينقطع صوتي وقمت لك حتى تتنشر قدماي وركعت لك حتى ينخلع صلبي وسجدت لك حتى تتفقا حدقتاي واكلت تراب الارض طول عمري وشربت ماء الرماد اخر دهري وذكرتك في خلال ذلك حتى يكل لساني ثم لم ارفع طرفي الى افاق السماء استحياء منك ما استوجبت بذلك محو سيئة واحدة من سيئاتي اسال الله سبحانه ان يحفظني واياكم عما يخرج العباد الى النار بل الى اشد العذاب واسالكم اخواني ان لا تنسوني عن صالح دعائكم في حيوتي وبعد وفاتي ولا سيما اذا انقطع يدي عن اسبابها وصلات الدنيا بل عن التوبة والانابة وابتلى بعملي وايدي الاحبة عني منقطعة اعوذ بالله سبحانه منه ومن امثاله وقد فرغت منه في الثلث الاول من العشر الثالث من العشر السادس من الالف الثاني من الهجرة النبوية على مشرفها وذريته السلام من السلام فوق كل سلام ما دام السلام في الاسلام بين الانام والشكر كذلك على توفيق الاتمام والصلوة على صادع الشريعة البيضاء والتمام فوق التمام صلوة لا انقطاع لها الى يوم القيام وآله الطاهرين ابد الابدين





